MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80159-8

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

VON VOSS, ROBERT

TITLE:

UEBER DEN BEGRIFF DER ERKENNTNIS ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

N.D.

Master Negative #

91-80159-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/PROD  Books       FUL/BIB   NYCG91-B56930          Acquisitions     NYCG-AE
Record 1 of 0 - Record added today
+
  ID:NYCG91-B56930    RTYP:a     ST:p    FRN:      MS:       EL:        AD:06-07-91
  CC:9668  BLT:am      DCF:?    CSC:?    MOD:     SNR:      ATC:        UD:06-07-91
  CP:nyu     L:ger     INT:?    GPC:?    BIO:?    FIC:?     CON:???
  PC:r      PD:1991/             REP:?    CPI:?    FSI:?     ILC:????  MEI:?   II:?
  MMD:       OR:    POL:     DM:      RR:         COL:      EML:      GEN:   BSE:
  040      NNC╪cNNC
  100 10   Von Voss, Robert
  245 10   Ueber den begriff der Erkenntnis inbesondere der intuitiven bei Spinoz
           a╪h[microform].
  260 0    Leipzig, ╪bDruck von Bruckner & Niemann.
  300      39 p.
  LDG      ORIG
  QD       07-06-91
```

Restrictions on Use:

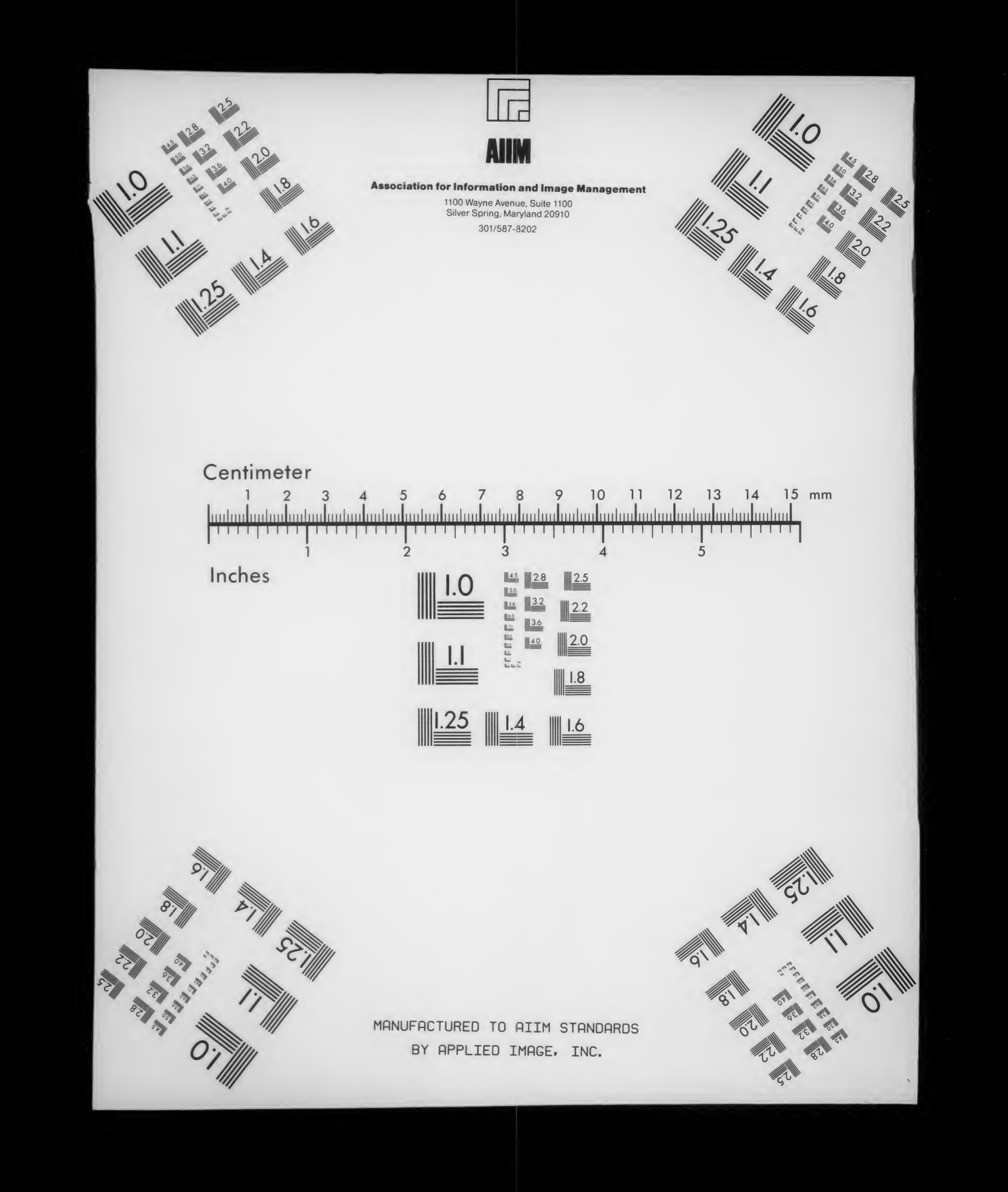
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8/13/91 INITIALS MED

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

30 MAR 09 Spinoza Metaphysics 193 Sp4 FZ8

UEBER DEN BEGRIFF DER ERKENNTNIS INSBESONDERE DER INTUITIVEN BEI SPINOZA.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VORGELEGT

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

ROBERT VON VOSS.

UEBER DEN BEGRIFF DER ERKENNTNIS INSBESONDERE DER INTUITIVEN BEI SPINOZA.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VORGELEGT

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

ROBERT VON VOSS.

Über den Begriff der Erkenntnis, insbesondere der intuitiven bei Spinoza.

Wer die Grundgedanken der Erkenntnislehre Spinozas zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, wird sich bald davon überzeugt haben, dass der Spinozische Begriff der Erkenntnis selber ganz abseits von allen sonstigen Auffassungen der Erkenntnis steht. Es verhält sich mit ihm wie mit dem Begriff von Tugend und Sittlichkeit, der ja auch bei diesem Denker seine ganz einzigartige, isolierte Bedeutung gewinnt. Dem entspricht völlig die eigenartige Rolle, die der Erkenntnistheorie überhaupt in Spinozas Denken zufällt. Sie bildet nicht einen relativ selbständigen Teil für sich, sondern zieht sich mehr durch das Ganze seiner Philosophie hindurch. Erkenntnislehre und Metaphysik fliessen bei Spinoza mehr als bei irgend einem anderen ineinander.[1]) Schon äusserlich zeigt sich dies daran, das z. B. der erste, metaphysische Teil der »Ethik« fast ebensoviel Erkenntnistheoretisches wie Metaphysisches enthält. Von den sieben Axiomen sind gleich die meisten rein erkenntnistheoretischen Inhalts! Dasselbe beobachten wir am Anfang des kleinen Traktats. Ebenso aber ist die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis im zweiten Teil des Hauptwerkes (wie der »kleinen Ethik«), den man ja gewöhnlich den erkenntnistheoretischen nennt, von der Seelenlehre des Philosophen kaum zu trennen: hier wird die Psychologie zur Erkenntnistheorie und umgekehrt. Das liegt nicht an der Natur der untersuchten Sache. Man denke daran, wie sehr bei Kant z. B. zwischen erkenntnistheoretischer und psychologischer Untersuchung etwa des Zeitbegriffes zu unterscheiden ist! Endlich im letzten Teile der Ethik sehen wir den Gegenstand unserer Untersuchung, die intuitive Erkenntnis, zum Kardinalbegriff der Sittenlehre des Philosophen sich gestalten. Darum setzt die Untersuchung jedes Begriffes in der Erkenntnistheorie Spinoza's, wenn sie seine Bedeutung wirklich erschöpfen will, die Erforschung seiner metaphysischen und ethischen Seiten voraus, wobei sich diese ver-

[1]) Vgl. Busolt: Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinoza's. Berlin 1875 Vorrede.

schiedenen Inhalte so sehr gegenseitig bedingen, dass sie sich kaum unabhängig von einander behandeln lassen. Vielmehr klärt uns erst die Gesamtauffassung oft über die Eigentümlichkeit einer Einzelseite völlig auf. In besonderem Masse gilt das von der intuitiven Erkenntnis. Ein zureichendes Verständnis der Rolle, die diesem Begriff in Spinoza's Denken eignet, ist nur aus diesem Gesamtdenken selber zu gewinnen. Da die intuitive Erkenntnis eben eine Form der Erkenntnis ist, so wird sich aus der Untersuchung der Erkenntnis bei Spinoza überhaupt schon ein wesentlicher Teil von Sinn und Bedeutung der cognitio intuitiva ergeben. Um die Erkenntnis überhaupt aber, wie Spinoza sie versteht, zu begreifen, werden wir, bei dem Ineinandergreifen von Erkenntnislehre und Metaphysik, notwendig diese letztere zu Hilfe ziehen müssen. Endlich wird erst eine Untersuchung der ethischen Macht der Intuition unsere Aufgabe zum Abschluss bringen; dabei kann es sich nicht sowohl um eine Kritik dieses Begriffes handeln, als vielmehr darum, zu untersuchen, was er für Spinoza und für seine Philosophie bedeutet. Der historische Gesichtspunkt aber ist bei der Betrachtung der intuitiven Erkenntnis sowohl innerhalb der Entwickelung seiner eigenen Philosophie als auch in dem Verhältnis dieser zu vorangegangenen Lehren deshalb auszuschliessen, weil dieser Begriff einerseits zu den Grundanschauungen gehört, von denen Spinoza ausgeht, nicht ein Ergebnis ist, zu dem er gelangt. Er ist in der fertigsten aller Philosophien der fertigste, ursprünglichste und constanteste Begriff. Findet er sich doch in den unvollkommenen Jugendschriften des Philosophen, dem Tractatus brevis und dem Tractatus de intellectus emendatione so fertig und abgeschlossen vor, dass das vollendete Hauptwerk zwar in seiner Erklärung fortfahren, nichts aber in seiner ursprünglichen Fassung verändern, modifizieren kann! Andererseits aber ist die intuitive Erkenntnis so sehr Spinoza's eigenstes Eigentum, dass sie gerade uns den tiefsten Einblick in das Denken des merkwürdigen Mannes gewährt, nimmermehr aber aus fremden Anschauungen abgeleitet werden kann.[1])

Wir fragen uns daher zuerst:

Was ist in Spinozas Sinn Erkenntnis überhaupt?

Jede Erkenntnis setzt ein erkennendes und ein erkanntes, ein Subjekt und ein Objekt der Erkenntnis voraus. So zerfällt unsere erste Frage: »Was ist Erkenntnis?« in die zwei Unterfragen: erstens, »Was ist das Subjekt, das erkennt?« und zweitens, »Was ist das Objekt, das erkannt wird?« Suchen wir uns die erste in Spinozas Sinn zu beantworten.

[1]) Auch Sigwart nennt in den Erläuterungen zu seiner Uebersetzung des »kleinen Tractats« die intuitive Erkenntnis »die eigentümliche Grundlage der Spinozischen Ethik« cf. S. 223.

1. Das erkennende Subjekt.

Ohne den Vorgang und das Wesen der Erkenntnis zu kennen, vermögen wir doch festzustellen, dass es für Spinoza verschiedene erkennende Subjekte und nicht etwa, wie man glauben könnte, den Menschen allein als solches giebt. Sie treten dem das ganze System durchziehenden Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem entsprechend in zwei genera des Subjektes auseinander: in das unendliche Subjekt und die endlichen Subjekte der Erkenntnis.

Das unendliche Subjekt der Erkenntnis ist natürlich Gott, sofern er erkennt.[1]) Als solcher heisst er bald Idea Dei bald Intellectus infinitus. Beide sind identisch.[2]) Sie sind ein und dieselbe, ewige und unendliche unmittelbare Modifikation des denkenden Attributes[3]) und gehören als solche zur bewirkten Natur.

Die beiden Ausdrucksweisen unterscheiden sich nur dadurch, dass sie die gleiche Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus bezeichnen. Idea Dei bezeichnet mehr das nach Innen gerichtete erkennende Bewusstsein Gottes, während der Intellectus infinitus als Zusammenfassung aller adaequaten Erkenntnisse, die sich auf die Dinge beziehen, mehr nach Aussen gerichtet ist.[4]) Es verhält sich mit ihnen ähnlich, wie mit Idea und Intellectus beim Menschen, wo auch, wie schon hier bemerkt sein mag, Idea dem Intellectus gegenüber mehr das innere, eigenartige Wesen des modus cogitandi bezeichnet, während der Intellectus meist die Beziehung des erkennenden modus auf das

[1]) Spinoza redet oft von Gott als einem erkennenden Subjekt. Vgl. bes. Ep. XIX, wo sich die Ausdrucksweisen: Dei intellectus, intellectus divinus, Deus — — res novit etc. auf einer Seite häufen. Aber auch in der Ethik: II 3 Schol. und sonst. In welchem Sinne Gott der Intellect in Eth. I 17 Schol. trotzdem abgesprochen wird, ergiebt sich aus dem Folgenden.

[2]) Zu dieser Gleichsetzung cf. Tr. br. (in der Sigwart'schen Uebersetzung) S. 131 Zus. 1); S. 153 u. 155 Cog. met. VII vgl. R. Richter: Der Willensbegriff in der Lehre Sp. S. 27.

[3]) Der Intellectus infinitus als eine solche Modifikation: Eth. I 30, 31 Ep. 64. Die Idea Dei als solche: Tr. br. S. 153. — Freudenthal in seinem Aufsatze: Spinoza und die Scholastik S. 134 f. sieht in der Idea Dei einen »fremden Gedankenkreisen entlehnten« Begriff. Wenn der Ausdruck nun auch sicherlich übernommen ist, so erfordert doch der Zusammenhang des Spinozischen Denkens selber diesen die Mannigfaltigkeit aller Erkenntnis zu einem einheitlichen Selbstbewusstsein verbindenden Begriff. Das geht auch aus den Untersuchungen Trendelenburgs und Böhmers hervor.

[4]) Auch dieser Unterschied im Gebrauch des Ausdrucks ist übrigens nicht konsequent. So unterscheiden die Cog. Met. VII die Idea Dei in zwei Formen: 1. Als Idea sui entspricht sie der natura naturans, zugleich, wie wir sehen, der Bedeutung, die das Wort vorwiegend in der Ethik hat. 2. Als Idea Dei circa res creatas richtet sie sich auf die natura naturata, wie meist der int. inf. in der Ethik diesen Sinn hat. Man sieht, wie eine strenge Scheidung zwischen Idea Dei und Int. inf. nicht durchzuführen ist.

Objekt betont. Im Grunde sind beide auch hier dasselbe, wie wir sehen werden. In dem Hauptwerk wird daher der Ausdruck Idea Dei immer dort gebraucht, wo im Vordergrunde der Betrachtung eben das erkennende Selbstbewusstsein Gottes steht, während dasselbe erkennende Subject Intellectus infinitus heisst, wenn mehr auf den Umfang dieses Erkennens die Aufmerksamkeit gelenkt ist.[1])

Die endlichen Subjekte des Erkennens können natürlich nichts anderes als die Einzeldinge sein, soweit sie ein erkennendes Bewusstsein haben. Spinoza erklärt ausdrücklich alle Dinge für beseelt (animata). Dass dieser Ausdruck im Sinne Spinoza's notwendig auch eine Erkenntnisfähigkeit einschliesst, folgt schon aus jenem Satze, der die Erkenntnis die unentbehrliche Grundlage aller anderen Seelenthätigkeiten nennt, während er ein Erkennen, das nicht mit Liebe, Begierde etc. verbunden ist sehr wohl bestehen lässt[2]); ein Satz, der sich übrigens im kleinen Tractat bereits vorfindet.

Natürlich steht aber unter allen endlichen Subjekten der Erkenntnis der Mensch als solches für Spinoza's Betrachtung im Vordergrunde; soweit er erkennt — wenn auch fürs erste nicht nur insoweit — ist er Geist.

Was ist nun der menschliche Geist?

Spinoza antwortet: Die Idee eines in der empirischen Wirklichkeit existierenden Einzeldinges. Wir fragen weiter: Was ist Idee? was ist Einzelding? was empirisch-wirkliche Existenz? —

Die Idee wird definiert als Begriff, den der Geist bildet, weil er ein denkendes Wesen ist. Zweierlei ist hier bemerkenswert: Da der menschliche Geist selber als Idee definiert wird, so kann in der Definition der Idee als einer Begriffsschöpfung des Geistes nicht wieder der menschliche Geist als Schöpfer der Idee gemeint sein, sondern der Geist in allgemeinster Bedeutung. Wir können ihn der Spinozischen Definition des Körpers entsprechend definieren als einen Modus, der Gottes Wesenheit, quatenus ut res cogitans consideratur, auf eine fest bestimmte Weise zum Ausdruck bringt. Spinoza giebt selber diese Definition des Geistes nicht, obgleich es nahe liegt, in dem Buch »De Mente« an erster Stelle nicht eine Erklärung des Begriffes »Körper«, sondern eine Begriffsbestimmung des Wortes »Mens« zu suchen. Das ist darin begründet, dass Spinoza in dem Geist offenbar etwas schlechthin bekanntes sah, das einer Definition nicht bedurfte. — Noch ein anderes bemerken wir: Die Idee — so bedeutet uns ausdrücklich die Erklärung zur 3. Definition des zweiten

[1]) Eth. I 30, 31, II 3, 4.

[2]) Eth. II Ax. 3 Tr. br. S. 64—65. Dass sich alle Dinge in dieser Beziehung ebenso verhalten wie der Mensch, lehrt d. Schol. v. Prop. 13 p. II quicquid de idea humani corporis diximus, id de cujuscunque rei idea necessario dicendum est.

Teils — drückt stets ein thätiges Verhalten des Geistes aus, sie geht aus seiner eigensten schöpferischen Selbstthätigkeit hervor. Auch auf unsere Frage nach der Bedeutung des Einzeldinges erhalten wir eine Antwort: Die 7. Definition des zweiten Buches nennt als Merkmale des Einzeldinges: Endlichkeit und bestimmte Existenz. Hier aber stehen wir wieder vor unserer dritten Frage: Was ist in Spinoza's Sinn empirisch-wirkliche, bestimmte Existenz (die ja beide zusammenfallen müssen, da die eine das Merkmal des Einzeldinges überhaupt ausmacht, die andere von dem menschlichen Geist, einem Einzelding, ausgesagt wird)? Wir müssen die Beantwortung dieser Frage einer späteren Stelle überlassen und können hier nur konstatieren, dass die empirische Existenz der Einzeldinge (nach V 29 Schol.) ihr örtlich und zeitlich bestimmtes Dasein ist. Damit ist der menschliche Geist, soweit das ohne den Begriff der Erkenntnis erklärt zu haben, überhaupt möglich ist, charakterisiert, zugleich aber unsere erste Frage nach den Subjekten aller Erkenntnis beantwortet.

2. Das erkannte Objekt.

Die Frage nach den Objekten der Erkenntnis erledigt sich nach dem Vorangehenden von selber: Auch hier wird es ein unendliches und unzählige endliche Wesen geben, die alle Gegenstand des Erkennens sind. Die endlichen Objekte zerfallen in Geister und Körper: Auf beide muss sich das Erkennen richten können. Wir kennen die Begriffsbestimmung des Geistes; der Körper aber ist nichts anderes als ein Modus, der Gottes Wesen, sofern es als Ausdehnung betrachtet wird, auf eine feste und bestimmte Weise ausdrückt. —

Wir sehen daraus, dass Gott und seine Affektionen, die Einzeldinge, Subjekt und Objekt des Erkennens zugleich sind. Dieses selber ist damit noch garnicht erklärt. — Merkwürdig und charakteristisch ist es, dass Spinoza selber auch nirgends seinen Begriff der Erkenntnis erläutert. Er ist ihm das Klarste, was uns überhaupt einleuchten kann. Am Ausdrücklichsten vertritt diese Ansicht das Schol. zum 31. Lehrsatz des ersten Teiles der Ethik. Hier heisst es: »Ich wollte nur von einer Sache reden, die wir völlig klar verstehen, nämlich von der Erkenntnis, der intellectio, selber, die wir von allen Dingen am klarsten wahrnehmen: denn nichts können wir verstehen, das nicht zum besseren Verständnis des Verstehens selber beitrüge.« Dem entspricht es völlig, wenn im Tr. d. I. E. auf eine Definition des Intellects verzichtet wird. Sie soll von selber einleuchten, wenn wir nur auf seine Eigenschaften, die wir klar und deutlich erkennen, unser Augenmerk richten.[1]) Dieser Auffassung des Erkenntnisbegriffes versucht sich der kleine Tractat nur scheinbar

[1]) Tr. d. I. E. in der Ausgabe von van Vloten und Land: Bd. I S. 32.

entgegenzustellen, wenn dort[1]) das Erkennen ein »reines Leiden« genannt wird. Wie der Zusammenhang sofort erkennen lässt, handelt es sich hier ja nicht um eine Definition der Erkenntnis in erkenntnistheoretischem Sinne, sondern es wird blos die psychologisch-ethische Bedeutung der Erkenntnis in ihrem Verhältnis zu Wille und Willensfreiheit berührt. Der Gegensatz, in den die hier vertretene Auffassung zur späteren klassischen tritt, die im Erkennen bekanntlich die einzige actio und nur eine solche sieht, ist daher aueh nicht erkenntnistheoretischer Natur.[2]) Wir dürfen also trotz dieser Stelle sagen, dass Spinoza den Begriff der Erkenntnis als ein per se notum voraussetzt und behandelt. Denken wir an den mühsamen Weg, den Kant mit vielen anderen zurücklegen musste, ehe er zu seiner Definition dieses Begriffes, als der durch die Kategorieen beearbeiteten Anschauung gelangte, so können wir schon daraus sehen, dass er für Spinoza eine ganz andere, diesem Denker eigentümliche Bedeutung hat. Es ist kein Zweifel, dass Spinoza geirrt hat, wenn er seine Erkenntnisweise für die allgemeine und daher für die allbekannte hielt. Die Missverständnisse, denen seine Philosophie wie keine andere seit jeher ausgesetzt gewesen, sind nicht zum geringsten Teil auf das Missverstehen des Wesens seiner Erkenntnis zurückzuführen, so insbesondere die Verurteilung seines Systems als Dogmatismus. Diese Missverständnisse zeigen deutlich, dass man unter »Erkenntnis« nicht das verstand und vielleicht nicht das verstehen konnte, was Spinoza damit gemeint.

Wir können, nachdem wir Subjekt und Objekt der Spinozischen Erkenntnis kennen gelernt, in dieser selber zunächst nichts anderes suchen, als eine Beziehung, in die beide, Subjekt und Objekt, zu einander treten. Diese Beziehung ist aber offenbar keine andere als das Verhältnis, das für Spinoza zwischen Denken und Sein überhaupt besteht. Aus der Feststellung dieses Verhältnises muss sich die Antwort auf unsere Frage: Was ist Erkenntnis? ergeben. Zu diesem Zwecke müssen wir aber zunächst den Begriff des Seins einer näheren Prüfung unterziehen. Gerade hier zeigt sich deutlich, dass Metaphysik und Erkenntnislehre bei Spinoza sich gegenseitig erläutern müssen.

[1]) Tr. br. II Cap. 16 S. 105 Vgl. dazu die Erläuterungen auf S. 204 ff.

[2]) Es ist hier jedoch zu beachten, dass der Tr. br. auf S. 23 u. so. diese Auffassung selber einschränkt. »Leiden« ist in der Ethik immer eine Unvollkommenheit, ja die Unvollkommenheit an sich. Ein Ding ist so weit unvollkommen als es leidet und umgekehrt. Hier im Tr. br. ist perfectio noch nicht gleich essentia. Es wird ausdrücklich bemerkt, dass dieses »Leiden des Verstandes von sich selber« keine Unvollkommenheit ist. »Leiden« ist hier also in einem anderen uneigentlichem Sinne gebraucht. Doch ist diese Stelle des Tractates mit der obigen kaum in Einklang zu bringen: Wir haben einen Gedanken vor uns, der hier noch im Werden begriffen, im Tr. d. I. E. (S. 33 VI) aber bereits die ausgereifte Form gewonnen hat.

Der Begriff des Seins.

Der Begriff des Seins teilt das Schicksal fast aller Grundbegriffe der Philosophie Spinoza's: Er gewinnt in ihr einen ganz eigentümlichen Inhalt, während der Terminus, der ihn bezeichnet und dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch entnommen ist, derselbe bleibt. Spinoza braucht mehrere Termini, die seinen Begriff des Seins umschreiben sollen. Sie lauten: esse und essentia, realitas, existentia. Sie berühren sich alle sehr nahe untereinander. Rein äusserlich genommen wird esse und essentia promiscue gebraucht dann die realitas der essentia gleichgesetzt, endlich in einem ganz betimmten Falle essentia und existentia als ein und dasselbe hin, gestellt. Das berechtigt uns, sie in ihrem Zusammenhange zu untersuchen. Am ausführlichsten wird der Begriff der Existentia an verschiedenen Stellen behandelt. Spinoza unterscheidet ausdrücklich zwei Arten der Existenz:

1. Ein empirisch-wirkliches Dasein in Raum und Zeit, oder die modale Existenz. Wir können sie so nennen, weil sie den modi als solchen zugeschrieben wird.

2. Ein metaphysisches Dasein, das der Substanz zukommt und den Einzeldingen, sofern sie in Gott enthalten sind.[1]) Wir können sie kurz die metaphysische Existenz nennen. — Die modale Existenz deckt sich, wie wir sehen, mit dem, was man gewöhnlich unter »Existenz« versteht. Spinoza bemerkt ausdrücklich, dass wir, um diese Art des Daseins den Dingen zuschreiben zu können, der Erfahrung bedürfen.[2]) Dieser Begriff enthält somit nichts Unverständliches.

Ganz anders verhält es sich mit der metaphysischen Existenz. Was hat diese bei Spinoza für einen Sinn? Jedenfalls ist sie für ihn etwas von der ersten Form des Daseins völlig verschiedenes und nie mit dieser zu verwechseln. Er sagt: »Es ist klar, dass wir unter der Existenz der Substanz eine vom Dasein der Modi völlig verschiedene Existenz verstehen.[3]) Sehen wir uns nach einer Erklärung des Begriffes um, so könnte man zuerst glauben im 12. Brief eine solche gefunden zu haben. Hier heisst es: »Die Existenz der Modi können wir durch die Dauer, die Existenz der Substanz aber durch die Ewigkeit erklären.« Das erste leuchtet von selber ein, da jene Existenz ja eben nichts anderes als das Dasein in der Zeit ist. Was aber ist die Ewigkeit in Spinoza's Sinn? Sehen wir von der 8. Definition des ersten Teiles der Ethik fürs erste ab und bleiben wir

[1]) Eth. II 45 Schol. V 29 schol. Ep. X, XII und sonst.

[2]) Ep. X cf. Ep. IX.

[3]) Ep. XII: Clare apparet nos existentiam Substantiae toto genere a Modorum existentia diversam concipere.

beim 12. Brief, so lautet Spinoza's Antwort: »Der unendliche völlig unbeschränkte Genuss des Existierens und Seins.« So wird also die Existenz durch die Ewigkeit und diese wiederum durch die Existenz erklärt, d. h. beide bleiben unerklärt. Spinoza versagt offenbar hier die Ausdrucksfähigkeit. Zugleich sieht man, wie »Sein« und Existieren« zusammengestellt werden, offenbar um ein drittes zu umschreiben, das beide aneinander knüpft. Trotzdem muss er etwas Bestimmtes unter dieser metaphysischen Existenz verstanden haben, nennt er sie doch sogar die ipsa oder vera existentia. Ja, sie ist es, die ihm die »eigentliche Natur« (ipsam naturam) der Existenz ausmacht und endlich ist sie es doch, die der Substanz, dem ens realissimum des Spinoza, zukommt. Sie wird die Kraft (vis) genannt, durch welche die Einzeldinge in ihrer beschränkten Existenz verharren. Schon daraus geht die Priorität der metaphysischen hervor: Diese scheint die Bedingung jener empirischen und die empirische so ein Ausfluss, eine Wirkung der höheren metaphysischen zu sein.[1])

Eine Erklärung dieser höheren, wahren Existenz dürfen wir nicht in dem Begriffe suchen, soweit er sich auf Gott, auf die Substanz bezieht. Diese ist ja im letzten Grunde ein Indefinitum, nur gewisse Seiten, die ihr Wesen zum Ausdruck bringen, sind uns zugänglich, von unendlich vielen anderen wissen wir nichts, ausser dass sie eben der Substanz, dem ens constans infinitis attributis, zukommen müssen.

Wir können eine Aufklärung über das Wesen der metaphysischen Existenz nur aus den Stellen zu gewinnen suchen, wo sie den Einzeldingen, die uns ja völlig zugänglich sind, zugeschrieben wird. In welchem Sinne kommt sie überhaupt den Modi zu?

Das Schol. zu II 45 antwortet klar: »Diese Art der Existenz wird den Einzeldingen deswegen zugeschrieben, weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes Unendliches auf unendliche Weise folgt. Denn wenn auch ein jedes von einem anderen Einzelding zu seiner bestimmten Existenz determiniert wird, so folgt doch die Kraft, durch welche ein jedes in seiner Existenz verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der göttlichen Natur.«

Was kann das anderes bedeuten, als dass diese Existenz eben in der göttlichen Causalität besteht? Was ist denn Gottes Notwendigkeit, wenn sie nicht die wirkende Natur Gottes als Allursache bedeutet? Nur in diesem Sinne können wir verstehen, wie diese Existenz Gott und den Einzeldingen zugleich zukommen kann und wie die Einzeldinge, soweit sie an dieser Existenz teilhaben, »in Gott sind«. »In Deo esse« (dari, contineri) ist eben = »Wirkung Gottes sein« und nichts anderes. Diese Existenz kommt Gott zu, sofern er Ursache der Dinge ist und diesen, soweit sie Gottes Wirkungen sind.

[1]) Eth. II 45 schol.

In keiner Weise ist also bei der Wendung »in Deo esse« an ein Sein der Dinge in Gott zu denken, wie Malebranche es annahm, der Gott »den Ort der Geister« nannte, also offenbar in mystischer Weise die Raumanschauung auf das Verhältnis von Gott und Einzeldingen übertrug. Von dieser Bildlichkeit des Ausdrucks »in Gott sein« findet sich bei Spinoza keine Spur. Setzen wir dagegen unsere Gleichung: In Deo esse = Deum pro causa agnoscere ein, wo nur die eine von beiden Seiten vorkommt, wir erhalten stets einen echt Spinozischen Sinn. Machen wir statt vieler anderen die Probe an dem immer wiederkehrenden[1]) Gedanken: »Ein Modus ist in Gott, sofern dieser von einem anderen Modus afficiert ist«. Welchen Sinn sollen wir damit verbinden, wenn ein sinnlich-räumliches »in« selbstverständlich ausgeschlossen ist? Wollten wir an eine bildliche, übertragene Auffassung glauben, die Gott als die »intelligible« Welt der Geister betrachtet, so könnte es doch nur heissen: »Ein Modus ist in Gott, sofern dieser eben diesen Modus selbst ausmacht, von ihm gerade afficiert ist.« Es heisst aber ausdrücklich: »sofern Gott einen anderen Modus ausmacht (constituit).« Das ist nur verständlich, wenn wir für »Deus constituit« unserer Auffassung gemäss »Deus causa est« einsetzen. Natürlich muss jeder (bewirkte) Modus insofern von Gott causiert sein, als Gott einen anderen, eben den causierenden Modus, constituiert. So ist also diese Existenz für die Dinge nichts anderes als »Wirkung sein,«[2]) für Gott nichts anderes als »Ursache sein.«[3])

[1]) II 9 c. cor., 19, 20, 24 u. ö. [2]) Es leuchtet sofort ein, dass hier die Causalität überhaupt nicht ein erkenntnistheoretischer Grundbegriff, kein »Stammbegriff« des Verstandes, sondern mehr ein metaphysisch vorausgesetztes dynamisches Princip ist. Das Eigentümliche dieses Prinzips deutet Kuno Fischer an, indem er es als »wirkende« Causalität bezeichnet. Gesch. d. neueren Ph. 4 Bd. II S. 495. Über die zentrale Stellung dieses Begriffes in der Metaphysik Spinoza's wird weiter unten gehandelt.

[3]) Die Auffassung des »in« bei Wendungen wie in Deo esse etc. ist von weittragender Bedeutung für das Verständnis des ganzen Systems, bis in seine Einzelheiten hinein. Wenn z. B. K. Fischer in der vierten Auflage seiner Gesch. der neueren Phil. S. 482 sagt: »Es giebt in Gott eine Idee des menschlichen Geistes, sofern Gott das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht,« so widerspricht dies direkt Spinoza's Beweis zum 23. Lehrsatz des 2. Teils der Ethik. Hier heisst es: »Die Kenntnis des menschlichen Körpers kommt Gott nicht zu sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht; ergo nec cognitio (= idea) mentis ad Deum refertur' quatenus essentiam mentis humanae constituit. Auch giebt es nicht »im menschlichen Geist« wie Fischer meint, eine idea mentis sondern nur in Gott. Denn »in Gott sein« heisst »aus Gott folgen, Gott zur Ursache haben.« — Aus einem verwandten Grunde ist auch der letzte Fischersche Beweis der Idea mentis unrichtig. Er stützt sich auf die Annahme, dass der Geist die »Ursache« der Idee des Körpers ist. Diese Ursache ist aber nicht der Geist, sondern Gott, sofern er die Idee eines anderen Dinges ausmacht. — (II 6 c. cor.). Nach Fischer ist der Geist

Sie kommt beiden zu, wie der Begriff der Causalität die beiden Begriffe Ursache und Wirkung in sich schliesst.[1])

Aus dem Gesagten verstehen wir auch, wie Existentia einerseits, essentia und realitas andererseits, auf Gott bezogen, zusammenfallen, in Beziehung auf die Dinge als Modi auseinandergehalten werden. Die metaphysische Existenz ist Causalität, ewige Wirksamkeit Gottes und diese macht zugleich sein Wesen aus,[2]) das aus demselben Grunde mit der aeternitas zusammenfallen muss. Bei den Einzeldingen aber entsteht der Unterschied zwischen ewiger und zeitlicher Existenz. Nur die erste ist gleich ihrem wahren Wesen, nur sie ist eine aeterna veritas, die zweite macht eben ihre ganze Eigentümlichkeit gegenüber der Substanz aus: Wir werden sehen, wie sie in Wirklichkeit nur Produkt einer Abstraktion ist.

Wenn die Existenz, die Spinoza der Substanz zuschreibt, so eine völlig andere ist, als die, welche das Wort gewöhnlich bezeichnet, so hat man auch Unrecht, gegen ihn den Vorwurf zu erheben, er habe in dem Satz: »essentia involvit existentiam« den Fehler des ontologischen Beweises wiederholt.[3]) Das wäre nur dann richtig, wenn Spinoza eine essentia annähme, die das empirische Dasein in sich schliesst. Dass wir aber, um dieses von den Dingen aussagen zu können, stets der Erfahrung bedürfen, sagt auch Spinoza ausdrücklich im 10. Brief. Es ist etwas ganz anderes, was aus dem Wesen der Substanz folgt, etwas, dass durch Zeit und Dauer nie erklärt werden kann und mit dem gewöhnlichen Begriff der Existenz — um ein Spinozisches Gleichnis zu zitieren — soviel gemein hat, wie das Sternbild des Hundes mit dem bellenden Tier, d. h. nur den Namen.

Auch auf den Ausdruck Causa sui fällt hier einiges Licht. Er ist unglücklich gewählt oder unglücklich aus der Scholastik herüber ge-

---

einc causa sui. Nach Spinoza (Eth. II 43 Dem.) ist er blos die Ursache seiner adaequaten Ideen, denn diese folgen aus Gott, sofern er im menschlichen Geist modifiziert ist. Man sieht: Diese Missverständnise fliessen aus dem missverstandenen »in« Deo esse.

[1]) Freilich ist schon hier zu bemerken, dass die Trennung zwischen der wirkenden Natur Gottes und der bewirkten Natur der Dinge im Sinne Spinoza's nicht deutlicher zu erklären ist Dabei ist »Causalität« die Parole des Spinozismus, sodass Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie Bd. II S. 553) die ganze Lehre Spinoza's »das System der reinen Causalität« genannt hat. Wer darum im Zusammenfallen von Gott und Welt einerseits in ihrem Auseinandertreten andererseits einen Widerspruch sieht, wird das ganze System widerspruchsvoll nennen müssen.

[2]) Vgl. K. Fischer: Gesch. d. neueren Ph. »Bd. II S. 419: Das Wesen der Substanz besteht in der Causalität.«

[3]) Ueberweg - Heinze: Grundriss d. Gesch. d. Philos. d. Neuzeit. Bd. I. S. 112 Anm. 2.

nommen, bezeichnet aber bei Spinoza nicht mehr einen »Unbegriff«,[1]) sondern soll nur die absolute Wirksamkeit, die Aktivität Gottes im Gegensatz zur Wirksamkeit der Einzeldinge, die ja, auch als Ursache, stets selber bewirkt sind, deren Aktivität also nur eine partielle und relative ist, bezeichnen. Daher sagt Spinoza, dass Gott in demselben Sinne causa sui genannt werden muss, wie er Ursache aller Dinge heisst,[2]) d. h. eben in dem Sinne, dass dieser Ausdruck die wirkende Natur Gottes als der Allursache bezeichnet.[3])

Fassen wir das Vorhergehende kurz zusammen, so können wir sagen: Der Begriff des Seins wird in »modalem« und in »metaphysischem« (substantiellem) Sinne gebraucht. In ersterem bezeichnet er die empirische Existenz der Modi in Raum und Zeit, in letzterem ist Sein = Causalität. Dieses ist zugleich das eigentliche wahre Sein der Dinge, »ut in se sunt.«

Das Verhältnis von Denken und Sein.

Wenn wir das Sein der Objekte vor dem Prozess besprochen haben, durch welchen es sich zu einem Bewusstseinsphänomen des Subjektes gestaltet, so sind wir nur dem Denken Spinoza's selber gefolgt. Auch er stellt dieses Sein fest und tritt erst dann an die Frage heran, wie es denn dem erkennenden Subjekt zugänglich wird.[4]) An sich liegt hierin — eine spätere Prüfung vorausgesetzt — noch kein dogmatisches Verhalten. Wohl aber können wir, aus dieser Denkart schon schliessen, dass das erkennende Subjekt nach Spinoza das wahre Sein der Dinge zu begreifen fähig ist. Woher sollte er selber es geschöpft haben, wenn er es nicht zuvor auf irgend eine

---

[1]) Ueberweg-Heinze a. a. O. Ebenso ist es ein Missverstehen Spinoza's, wenn man seine Wendungen: in se esse, in alio esse als bildliche bezeichnet und ihm vorwirft, er habe dann diese Bildlichkeit verkannt. Ueberweg-Heinze: S. 115 Anm. 1.

[2]) Eth. I 25 Schol. »eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.«

[3]) Freudenthal, der überall das Prinzip befolgt, Spinozische Termini aus ihrer Geschichte zu erklären, wendet es auch bei dem Begriff der causa sui an. Hier (a. a. O. S. 119 f.) wie sonst scheint er mir den andern Faktor, der bei der Bildung dieser Begriffe thätig ist, die eigenste Natur des Denkers, nicht genügend zu berücksichtigen. Geht man an der Hand seiner Ausführungen die Hauptbegriffe des Systemes durch, so findet man, dass kein einziger Ausdruck bei Spinoza die Bedeutung behält, in der er ihn übernimmt. Vgl. über Spinozas Terminologie die treffenden Bemerkungen R. Richters in der oben erwähnten Schrift S. 12 ff. Dass der Inhalt eines Begriffes durch die Geschichte des Wortes, das ihn bezeichnet, noch lange nicht erklärt sei, betont auch wiederholt K. Fischer in seiner Erörterung der Freudenthalschen Schrift: Gesch. d. n. Ph. Bd. II S. 306 ff.

[4]) Ein Beleg dafür ist schon die Reihenfolge der beiden ersten Teile in der »kleinen« und grossen Ethik!

Weise erkannte? Diese Vermutung finden wir nun in vollem Masse bestätigt: Die Dinge, unabhängig vom erkennenden Bewusstsein gedacht, sind für Spinoza ebenso beschaffen, wie sie sich in diesem spiegeln. Und das ist thatsächlich auch der Grundsatz seiner gesamten Erkenntnislehre.

Im Tract. d. i. e.[1]) lautet er: »Der Verstand weiss, dass die Dinge in Wirklichkeit so sind, wie er sie selber objektiv enthält.«

Völlig gleichbedeutend damit ist das 6. Axiom des ersten Teiles der Ethik, nur behauptet es dasselbe von dem einzelnen Akte des Erkennens, der Idea, die ja oft auch cognitio genannt wird.[2])

Im gleichen Sinne heisst es im Tr. br.: »Alles, wovon wir klar und deutlich erkennen, dass es zur Natur einer Sache gehöre, das können wir auch mit Wahrheit von der Sache behaupten.«[3])

Der Verstand erkennt also das wahre Sein der Dinge, und Erkenntnis in Spinoza's Sinn ist nichts anderes als objektive Wiedergabe des Seins der Dinge im Intellekt. Diese Wiedergabe ist aber — und das ist das Wesentliche — in Spinoza's Sinne keine tote, leblose Spiegelung, sondern sie ist selber ein reales lebendiges Sein. Daher konnte Spinoza ein »esse formale« und ein »esse objectivum« unterscheiden, beiden dieselbe Realität zusprechend. Das erste ist das esse extra intellectum, das andere wird auch das esse in intellectu genannt. Es ist nun in Spinoza's Sinn überhaupt eine falsche Fragestellung, wenn man fragt:

»Kommt das esse objectivum (das Sein im Verstande) mit dem esse formale (dem Sein ausserhalb des Verstandes) völlig überein?« Das esse formale ist eben, wenn es erkannt wird, das esse objectivum und sofern es unabhängig vom auffassenden Subjekt gedacht wird, ist das esse objectivum das formale Sein. Darum ist das esse formale ebenso leer, wie etwa das »Ding an sich« bei Kant. Wir können natürlich davon nichts aussagen, da alle Aussagen sich auf ein Erkennen stützen, die Abstraktion von diesem Erkennen aber gerade das Merkmal und das einzige Merkmal des esse formale gegenüber dem esse objectivum ausmacht. Beide sind dasselbe wahre Sein, nur einmal »mit« und einmal »ohne« das Prädikat des Gedachtwerdens betrachtet. In diesem Sinne kommt dem esse objectivum genau dieselbe Realität zu wie dem esse formale, Die Idee ist ja nicht ein stummes, lebloses Abbild des Dinges,[1]) sondern dieses Ding selber, eben sofern es erkannt wird.

Was soll dieses Wort anderes bedeuten als dass eben den objektiven Essenzen, den Ideen, ein wirkliches Dasein zukommt, dass sie nicht tote Spiegelungen der wirklichen Dinge sind, sondern dasselbe »Leben« haben.[2]) Nur aus dieser Auffassung heraus lassen sich die Sätze über die Idea ideae verstehen; Selbstverständlich können wir jedes Erkannte als ein unabhängig von unserem Erkennen Bestehendes, Wirkliches denken.

Darum ist es aber in Wirklichkeit nichts von dem erkannten Ding Verschiedenes und unterscheidet sich von ihm nur logisch, nicht real.

Darum kann Spinoza sagen: Körper und Geist, mens und Idea mentis, affectus und affectus idea sind ein und dasselbe: revera non distinguitur, nisi solo conceptu.[3])

Darum[4]) existiert der Körper »wie wir ihn wahrnehmen« (prout ipsum sentimus) d. h. die Existenz des Körpers ist eben unsere Wahrnehmung von ihm, darum begleiten sich esse und concipi durch das ganze System als stehende Redewendung, darum[5]) gehen physisches und psychisches Geschehen in ihrem Causalzusammenhange einander parallel. Der berühmte 7. Lehrsatz des zweiten Teiles der Ethik bedeutet eigentlich nicht: »die Ordnung und Verbindung der psychischen Dinge entspricht derjenigen ihrer ausgedehnten Correlate.« Diese Fassung, an die man nur zu leicht ausschliesslich denkt, ist zu eng. »Res« ist ein relativer Ausdruck und bezeichnet nur das esse formale gegenüber dem objektiven Sein, das dann immer Idea (cognitio) genannt wird. Daher heisst der Körper res in Bezug auf seine Idee,

---

[1]) S. 32 Vgl. auch S. 13: idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter.

[2]) Eth. II 19 Dem. u. ö. Vgl. die Erklärung des Axioms in I 30 Dem.

[3]) Tr. br. S. 5. Man vergesse nie, dass diese Sätze für Spinoza Axiome sind, die, wie alle Axiome, zwar keines Beweises bedürfen, aber deshalb doch auf eine Erkenntnisquelle primärer Form, auf eine aller späteren Begriffsbildung zu Grunde liegenden Anschauung zürückweisen (siehe unter S. 16). Wenn daher Busse mit Ritter das »Sein Gottes« für ein Axiom des Spinoza hält, (vgl. Fichtes Zeitschrift Bd. 96 S. 68 f.), so ist doch zu bemerken, dass sich die Sätze von Gottes Existenz im kl. Tractat wie in der Ethik durchaus auf dieses Grundaxiom der Identität alles formalen und objektiven Seins stützen. Weil der Verstand (= Intuition) weiss, dass die Dinge in Wirklichkeit so sind, wie er sie objektiv enthält, so ist er auch vom formalen Dasein Gottes überzeugt, dessen klare und deutliche Idee er ebenso in sich trägt, wie die adaequate Idee eines Dreiecks. Im Grunde ist aber das Dasein Gottes ohne Zweifel für Spinoza ein Axiom und es verhält sich zu jenem wie Idee und Idee der Idee, insofern der Verstand sich seiner Grundeigenschaft erst in seinen wahren Ideen bewusst wird und unter diesen die Idee Gottes wiederum die »erste« ist.

[1]) II 43 Schol.

[2]) Es ist interessant, dass den Ideen selbst wiederum ein esse formale zugeschrieben wird. Man sieht hier deutlich, dass dieses blos eine Abstraktion bedeutet, eben die Abstraktion von der Beziehung zum Objekt. Die Idee, sofern sie nicht als eine cognitio rei aufgefasst wird, ist eben ein esse formale. Eth. II 5, 21 Schol. IV 8.

[3]) IV 8 Dem.

[4]) II 21 Schol.

[5]) II 7 Schol.

diese selber aber wiederum ebenso gegenüber der Idea mentis.[1]) Der Lehrsatz II 7 bedeutet also nur den Parallelismus von objektiven und formalen Essenzen, worin natürlich der psycho-physische Parallelismus im Sinne Spinoza's eingeschlossen ist. Er ist nur ein Spezialsatz des allgemeineren. Dieser Satz II 7 stützt sich ja ganz ausschliesslich in seinem Beweise auf das 4. Axiom des ersten Teiles. Er ist thatsächlich mit ihm indentisch: Man setze nur in I ax. 4 für cognitio »idea« ein, die ja Spinoza selbst promiscue gebraucht, und man erhält II Prop. 7, der ja häufig in der Form: »ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum« (für rerum: Weil jedes Ding immer zugleich eine Ursache sein muss) zitiert wird. Der Lehrsatz ist Spinoza deshalb eben so selbstverständlich wie das Axiom und bedarf ebenso wenig eines Beweises, weil der Philosoph ganz durchdrungen ist von der Indentität alles formalen und objektiven Seins. Weil sie dasselbe sind, müssen sie sich entsprechen.

Charakteristisch in dieser Beziehung ist der Beweis von Eth. II 9: Er ist blos ein Spezialsatz der Prop. 28 des ersten Teils. Diese führt aus, dass jedes endliche Einzelding wieder von einem endlichen Einzelding kausiert sein muss. Dasselbe behauptet II 9 von den Dingen als objektiven Essenzen. Der Beweis für diese Behauptung stützt sich nun auf II 7: Die causae sind eben die essentiae formales der Ideen. Für die ersteren ist der Satz bewiesen, daher gilt er auch für die Ideen. Wenn aber Erkenntnis in Spinoza's Sinn nichts anderes ist als eine objektive Wiedergabe der Dinge im Intellekt, wie wird eine solche Wiedergabe, wie ein solches Verhältnis von Denken und Sein möglich? Wie gelangt Spinoza zu der Behauptung, dass sie sich völlig entsprechen? Wenn diese Sätze Axiome sind, die keines Beweises bedürfen, so kann er sie doch nicht aus der Luft gegriffen haben! Vergleichen wir sie mit den geometrischen Axiomen des Euclid, so sind diese doch aus der Anschauung des Raumes geschöpft.

[1]) Die Relativität des Begriffes »res« übersieht Kuno Fischer (Gesch. d. n. Ph. 4. Bd. II S. 483), wenn er seinen zweiten Beweis für die Idea mentis auf den Satz stützt: Der Geist ist die Idee eines wirklichen Dinges: Dieses besteht aus Idee und Körper, also ist die Idee des Dinges sowohl idea ideae als auch Idee des Körpers. Von den hier in Betracht kommenden Sätzen sagt Eth. II 11 nur: Der Geist ist ein objektives Sein, das einem formalen entspricht: Der nächste II 13 präzisiert dann dieses formale Sein dahin, dass es ein bestimmter Körper ist. Aus dem folgenden Scholium ist dann deutlich zu ersehen, dass res hier nicht in dem Geist und Körper umfassenden Sinne zu verstehen ist, auf den Fischer seinen Beweis gründet. Immerhin bleibt der Unterschied zwischen res nnd corpus als des allgemeineren Ausdrucks und seiner näheren Bestimmung bestehen und die Ausdrucksweise Spinoza's ist wohl überlegt. Vgl. auch Richter: Der Willensbegr. in der Lehre Spinoza's S. 6, der wiederum den feinen Unterschied nicht genügend berücksichtigt.

Es liegt nahe an einen solchen Ursprung auch bei jenem Axiom zu denken, dass der Verstand die Dinge erkennt wie sie sind.

In der That hier liegen die Wurzeln der intuitiven »anschauenden« Erkenntnis Spinoza's. Hier liegt aber auch der Grund, warum die Ethik ihr strenges geometrisches Gewand trägt. Nicht um seine Philosophie »zu mathematischer Evidenz zu erheben«, sondern weil er sie mit einer Art mathematischer Evidenz einsah, hat er sie more geometrico dargestellt und konnte nicht anders. Wie die Geometrie Euclid's ihre Grundsätze aus der Raumanschauung unmittelbar gewinnt, so muss auch Spinoza in irgend einer Weise die Wahrheiten angeschaut haben, die er seiner Philosophie zu Grunde legt. In welcher? — Diese Frage wollen wir jetzt untersuchen.[1])

Die Möglichkeit der Erkenntnis.

Es ist von vornherein anzunehmen, dass dem doppelten Sein der Dinge auch ein doppeltes erkennendes Verhalten des Subjektes entsprechen muss. Natürlich kann es aber nur für die endlichen Subjekte gelten, da ja auch nur auf diese die Unterscheidung des metaphysischen und empirischen Seins sich bezog. So müssen wir denn zunächst die Einzeldinge bei der Frage: »Wie wird Erkenntnis möglich?« im Auge haben. Wir fragen uns daher:

1. Wie kann das endliche Subjekt die Dinge in ihrer empirischen Existenz erkennen und welches ist der Wert dieser

[1]) In diesem Sinne darf Spinoza eigentlich nicht ein »Dogmatiker« genannt werden, wie es gewöhnlich geschieht. Der Dogmatismus erschliesst aus dem Begriff eines Dinges sein Dasein. Das trifft bei Spinoza nicht zu. Dasein kann nach ihm nur Erfahrung verbürgen (Ep. 28). Aus der gewöhnlichen Erfahrung folgt das empirisch-zeitliche Dasein, aus der intuitiven ergiebt sich die »metaphysische« Existenz. Das 4. Axiom des 1. Teiles der Ethik ist nicht eine kritiklose naive Annahme, sondern eine wohlgeprüfte Grundlage des ganzen Systems. Spinoza nimmt nicht »naiv-dogmatisch ohne Weiteres an, dass die logischen Prädikate mit den metaphysischen identisch sind«, sondern weil er diese Indentität intuitiv erkannt hat, statuiert er sie. Er hält nicht »dogmatisch die Realität eines Begriffes aus dem blossen begrifflichen Denken erweisbar«, sondern die Realität des Begriffes ist ein unmittelbares Ergebnis seiner »Intuition«. Warum nannte Spinoza denn die höchste Form der Erkenntnis »Intuition«, wenn sie ihm nicht eine höhere »Anschauung war, die ihm daher, wie für den kritischen Philosophen die gewöhnliche Anschauung, sehr wohl, eine Realität verbürgen konnte. Mystisch kann also diese Denkweise genannt werden, dogmatisch ist sie nicht. Die nur als besonders charakteristisch für die geläufige »Dogmatisierung« Spinoza's zitierten Stellen sind der oben erwähnten Schrift Busolts entnommen S. 17 ff. vgl. bes. auch § 4. Auch Feuerbach (Gesch. d. neueren Phil. § 115 S. 373—379) verteidigt Spinoza gegen die Auffassung seiner Philosophie als Dogmatismus. Er ist der Einzige, der diesen Grundzug der Denkweise Spinoza's richtig erkennt und würdigt, zugleich aber darauf hinweist, dass es eine unerwiesene Voraussetzung des Kantischen Denkens ist, das sinnliche Sein sei das reale Sein. Von dieser Voraussetzung aus kann man Spinoza, aber auch Descartes, nur missverstehen.

Erkenntnis? Den Schlüssel zu diesem Problem enthält das Cor. zu II 9: »Was in dem Einzelobjekt irgend einer Idee vorgeht, davon giebt es in Gott eine Erkenntnis, sofern er eben nur die Idee dieses selben Objektes hat«. Mit anderen Worten: In der Idee des Objektes muss sich alles spiegeln, was im Objekt selber vorgeht. Wenden wir das auf den menschlichen Geist an, so muss dieser als Idee eines empirischen Einzeldinges alles wiedergeben, was in seinem Objekt vorgeht, es muss in ihm von jedem Vorgang in seinem Objekt eine Idee geben, er muss diesen Vorgang wahrnehmen. Da nun aber das Objekt des menschlichen Geistes ein Körper ist und nichts anderes, so muss der menschliche Geist in irgend einer Weise wahrnehmen können, was in seinem Körper vorgeht. Damit ist die Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt gesichert.[1])

Verfolgen wir weiter, wie sie sich vollzieht. Da ein Vorgang im Körper nichts anderes ist, als eine von anderen Körpern bewirkte Veränderung des ihm eigentümlichen Verhältnisses von Bewegung und Ruhe, so kann die Seele auch nur eine solche und nichts anderes wahrnehmen, und je mannigfaltiger und reicher das Vermögen des Körpers ist, solche Aenderungen zu erfahren, desto grösser wird auch das Wahrnehmungsgebiet des Geistes sein. Da aber das erste mit der complizierten Beschaffenheit des Körpers in Bezug auf seine Zusammensetzung aus einfachsten Körpern wächst, so muss dem höchst zusammengesetzten menschlichen Körper auch ein verhältnismässig höchst wahrnehmungsfähiger Geist entsprechen.[2])

Alle Veränderungen im Körper folgen aus der Natur des betreffenden Körpers und zugleich aus derjenigen der ihn affizierenden Körper, die ihn ja eben beeinflussen, d. h. sein bestehendes Verhältnis von Bewegung und Ruhe in ein neues verwandeln. Der Wahrnehmungsvorgang muss also die Natur des beeinflussten und des affizierenden Körpers in sich schliessen, er muss in sich auch in irgend einer Weise und in irgend welchem Maasse die äusseren Körper spiegeln.

Damit ist die Möglichkeit auch einer Erkenntnis der körperlichen Aussenwelt festgestellt.[3])

Da aber, wie wir sahen, die endlichen Objekte der Erkenntnis in Körper und Geist zerfallen, so müssen wir uns weiter fragen: Wie wird eine Erkenntnis des Geistes durch den Geist möglich?

Rufen wir uns ins Gedächtnis, was der endliche Geist ist: Die Idee eines Körpers, d. h. ein Modus, der Gottes Wesen in fester und bestimmter Weise ausdrückt. Also muss es von ihm wie von allen

[1]) Eth. II 12, 13.
[2]) II 14.
[3]) II 16 c. cor. 1 et 2, 17 c. schol.

anderen Modi in Gott eine Idee geben, deren Objekt eben der Geist ist. Sie ist mit dem Geiste verbunden wie dieser mit dem Körper. Da wir aber sahen, dass der Geist die Affektionen seines Körpers wahrnimmt, so wird auch die Idea mentis die Vorgänge im Geist wahrnehmen müssen, Diese müssen sich ja ebenso auf Gott beziehen, in derselben Abhängigkeit von ihm stehen, wie die Ideen dieser Vorgänge selber; folglich müssen diese Ideen in Gott sein, sofern er den menschlichen Geist konstituiert, d. h. der menschliche Geist muss auch die Vorgänge in ihm selber wahrnehmen: In demselben Sinne wie eine Erkenntnis des Körpers ist also auch eine Erkenntniss des Geistes durch den Geist möglich.[1])

Wir verstehen jetzt wie das endliche Subjekt die endlichen Objekte erkennt. Es erkennt sie aus der sinnlichen Wahrnehmung in Raum und Zeit, eben in ihrer empirischen Existenz. Fragen wir uns aber nach dem Wert dieser Erkenntnis, so leuchtet von selber ein, dass aus dieser Wahrnehmung das wahre Sein der Dinge nicht erkannt werden kann. Der menschliche Geist, sofern er wahrnimmt, erkennt ja nur den affizierten Teil seines Körpers, nur den affizierenden Teil der äusseren Körper. Da er aber bei dieser sinnlichen Wahrnehmung von einem selbständigen Sein beider nichts weiss und nichts wissen kann, so glaubt er in ihr beide vollständig ihrem ganzen Inhalte und Umfange nach zu erkennen. Dieser Glaube macht die Sinneswahrnehmung zu einer blossen Teilkenntnis, er ist es, der das Wesen des Irrtums ausmacht. Wir glauben, das Ganze vollständig zu erkennen und erkennen nur einen Teil: Der Irrtum und das Falsche sind also blosse Mängel und nichts Positives.

Wir sehen aber, dass trotzdem in der sinnlichen Wahrnehmung eine Erkenntnis liegt. Das Positive, Reale in ihr ist Erkenntnis. Die Idee, die für das Subjekt eine inadaequate ist, wird im göttlichen Intellekt adaequat, weil sich hier an Stelle des Irrtums die Erkenntnis ihrer Beschränktheit hinzugesellt. — Antworten wir also auf die von uns gestellte Frage: »Wie erkennt das endliche Subjekt die Dinge in ihrem empirischen Dasein?«, so müssen wir sagen: »Inadaequat« d. h. die Erkenntnis, die sich auf die empirische Existenz der Dinge bezieht, ist inadaequat.

2. Wie erkennt das Subjekt das wahre Sein der Dinge? Wir wissen, dass das endliche Subjekt selbst zu den Einzeldingen gehört. Es muss also an dem doppelten Sein aller res singulares teilnehmen, es muss ein beginnendes und vergängliches Dasein in Raum und Zeit führen und zugleich ein ewiges Wesen sein, von dem Anfang und Ende, sowie Dauer überhaupt nicht ausgesagt werden kann.

[1]) Eth. II 19—23.

Wie das Subjekt in seiner empirischen Existenz auch die anderen Einzeldinge nur in ihrem zeitlichen Dasein erkannte, so leuchtet ja von selber ein, dass es das wahre ewige Sein der Dinge nur erkennen kann, sofern es selber ein ewiger Modus des Denkens ist.

Sehen wir zu, wie Spinoza diese ewige Natur des Geistes näher begründet und beschreibt. Der menschliche Geist ist ja wie jedes andere geistige Wesen die Idee eines Körpers. Er bleibt es auch, sofern er ein ewiger Modus des Denkens ist. Dann kann ihm aber nach dem durchgängigen Parallelismus von Denken und Sein nur Ewigkeit zukommen, wenn sein Körper, dessen formales Sein der Geist ja objektiv darstellt, ein Ewiges in sich enthält. Die Ewigkeit des Geistes involviert die Ewigkeit des Körpers und ist nur durch diese möglich. Dem Körper kommt nun wirklich in bestimmtem Sinne Ewigkeit zu.[1])

Das Wesen dieses oder jenes Körpers fliesst mit ewiger Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes: Es ist ja diese causale Abhängigkeit, die sein wahres Sein ausmacht, und dieser causalen Abhängigkeit des Körpers von Gott muss nun eine gleiche Beziehung im geistigen Sein entsprechen. Wie das Wesen des Körpers, sofern er aus Gott, der res extensa, mit Notwendigkeit entspringt, ewig ist, so muss auch seine Idee, der Geist, wie sie aus der denkenden Natur Gottes folgt, ewig sein. Wie aber aus dem endlichen Sein des menschlichen Geistes eine besondere Art der Erkenntnis entsprang, so muss aus dem menschlichen Geist, sofern er ein ewiger Modus des Denkens ist, ein ganz anderes genus cognoscendi hervorgehen[2].) Wie der beschränkten Natur des Geistes auch eine beschränkte Erkenntnis aller Dinge entsprach, so muss seiner ewigen Natur auch eine ewige[3]) Erkenntniss entsprechen. Spinoza nennt sie die Erkenntnis sub specie aeternitatis.

Hier aber drängt sich uns die Frage auf: Wie verhält sich die eine Form der Erkenntnis zur anderen? Geht die höhere aus der niederen hervor oder stehen beide völlig unvermittelt nebeneinander?

Diese Frage ist aber, wie wir wissen, gleichbedeutend mit der anderen: nach dem Verhältnis der beiden Arten der Existenz.

Schliesslich ist es doch ein und dasselbe Ding, dem beide Existenz- und ein und derselbe Geist, dem beide Erkenntnisformen zukommen. Wie finden sie nebeneinander in einem Wesen Platz?

[1]) V. 22.
[2]) Eth. V. 31.
[3]) V. 33 Dem.

Man hat in diesem Nebeneinander von ewigem und endlichem Dasein in einem und demselben Subjekt einen der Grundwidersprüche der Lehre Spinoza's gesehen,[1]) wie mir scheint, nur aus einem Grundmissverständnis dieser Lehre heraus: Weil man bei dem »wahren Sein« der Dinge immer noch (trotz aller Warnungen Spinoza's vor solcher Verwechselung) an den gewöhnlichen Begriff der Existenz dachte, den Spinoza ausdrücklich der Substanz nicht zugeschrieben wissen will;[2]) weil man immer noch die Ewigkeit durch eine unbeschränkte zeitliche Dauer zu erklären suchte. Sehen wir zu, wie es sich mit diesem Widerspruch verhält. Das endliche Dasein ist ein Dasein in der Zeit. Dass sie eine zeitliche Existenz ist, bildet eben das Hauptmerkmal dieser Daseinsform. Was ist aber die Zeit?

Spinoza antwortet ganz unzweideutig: Die Zeit ist eine imaginatio, eine verworrene Wahrnehmung, die daraus entsteht, dass wir uns vorstellen, wie die Körper sich gleich schnell oder der eine langsamer, der andere schneller bewegen.[3])

Aus dieser Zeitvorstellung entstehen dann eine Reihe anderer unklarer Ideen, wie die von der Zufälligkeit der Einzeldinge und andere. Dieses Zeitliche ist als verworrene Idee nichts wirkliches, das den Dingen in Wahrheit zukommt, also kann auch die ganze zeitliche Existenz nichts Wirkliches sein. Wie die inadaequate Idee nur quatenus ad humanam mentem refertur existiert,[4]) so giebt es auch nur in diesem Sinne eine zeitliche Existenz. Wie die verworrene Vorstellung nur in sofern eine falsche ist, als sie, wie der menschliche Geist sie enthält, einer Ergänzung bedarf, wie aber das Falsche nichts positives wirkliches ist, das den Dingen zukäme, so ist auch das endliche Dasein überhaupt als solches nur für unseren endlichen Geist vorhanden, nur da, sofern das einzelne Subjekt unter den unendlich vielen die Dinge betrachtet. Im göttlichen Intellekt erhält jede inadaequate Idee ihre Ergänzung und ist so adaequat und wahr: Es giebt keine inadaequate Idee im Intellektus infinitus.[5])

[1]) Th. Camerer: Die Lehre Spinoza's. S. 293 ff. u. S. 300.
[2]) Ep. XII Eth. I Def. 8 V. 23 Schol.
[3]) Eth. II 44 Schol.
[4]) cf. Eth. II 36 Dem.
[5]) II 32, 33, 36. Trendelenburg: über Spinoza's Grundgedanken u. dessen Erfolg S. 328—329 sieht in diesem Fehlen der »irrigen Vorstellungen in Gottes unendlichem Gedanken« eine Inkonsequenz des Spinozismus, ein Aufgeben des psycho-physischen Parallelismus. In der That muss man eine solche Inkonsequenz annehmen, solange man an der selbständigen Realität der zeitlichen Existenz gegenüber der metaphysischen im Sinne Spinoza's nicht zweifelt. Dann fehlt ein unvollkommenes Reales im göttlichen Intellekt. Der Widerspruch verschwindet, wenn wir mit Spinoza sagen: Es

Da dieser aber die Dinge so wahrnimmt, wie sie sind (vere, hoc, est, ut in se sunt!) so existiert sie in Wahrheit überhaupt nicht. Genau so verhält es sich mit der zeitlichen Existenz, da sie ja eine inadaequate Idee, die Zeit, zum Merkmal hat: Sie existiert nicht für den Intellekt und existiert daher überhaupt nicht. Zwischen einem nicht existierenden und einem wirklichen, zwischen dem wahren Sein und einem Nichts[1]) kann es aber keinen Widerspruch geben.

Was die inadaequate Idee Positives, Wirkliches in sich enthält, ist ein objektives Sein, das einem formalen völlig entspricht d. h. sofern die inadaequate Idee etwas Positives ist, ist sie adaequate Erkenntnis.[2]) Wird diese auf den endlichen Geist bezogen, so tritt eben damit eine Trennung, eine Loslösung der Idee aus dem Zusammenhang, zu dem sie im Intellektus infinitus gehört, ein und nur diese künstliche Trennung und Abstraktion macht die Idee inadaequat. Genau so mit der endlichen Existenz; der Geist als endlich d. h. für sich betrachtet, ist ja selber eine verworrene Idee[3].) So hat auch er in dieser Trennung kein wahres Sein. Er ist wie Spinoza sagt ein »Schluss ohne Prämissen.« Es verhält sich mit der endlichen Existenz in Bezug auf die metaphysische wie mit Gefühl und Empfindung in der heutigen Psychologie[4]): beide existieren in Wirklichkeit nur miteinander verbunden und ausserdem stets nur als Teile eines Ganzen, die nur durch unsere doppelte Abstraktion isoliert werden können. So ist auch die Zeit und mit ihr die zeitliche Existenz nichts anderes als das ewige wahre Sein der Dinge, sofern dieses eben durch unsere Abstraktion beschränkt gedacht wird. Spinoza nennt die Dauer in der Zeit dem entsprechend auch wirklich, wie Maass und Zahl, auxilia imaginationis, Hilfsmittel der Vorstellung, und entia rationis, die wir von den Dingen nur bilden, sofern wir sie, »abstrakt oder oberflächlich, wie wir sie mit Hilfe der Sinne in

ist nichts positives, reales, was den Irrtum ausmacht, sondern bloss ein Mangel, der respectu nostri intellectus statt hat, im göttlichen Denken aber überhaupt nicht Platz haben kann, weil dieses sich eben nur dadurch vom menschlichen unterscheidet, dass es alle Komplemente enthält, die jenem fehlen.

[1]) II 43 Schol. ideam veram ad falsam esse habere ut ens ad nonens.

[2]) cf. auch Tr. D. I. E. S. 33: Ideae falsae et fictae nihil positivum habent, per quod falsae aut fictae dicuntur; sed ex solo defectu cognitionis ut tales considerantur. Eth. II 17 Schol. mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere. II 35, 36.

[3]) Eth. II 28 Schol.

[4]) Wundt: Grundriss der Psychologie S. 34.

der Vorstellung haben«, betrachten.[1]) Für den Verstand, der die Dinge erkennt, wie sie sind, giebt es keine Zeit,[2]) sondern nur Ewigkeit und »wer diese durch jene erklären will, gebärdet sich wie ein Unsinniger«. Wie die Teile der Materie nur modaliter unterschieden werden, aber nicht realiter getrennt von einander existieren,[3]) wie also hier modal den Gegensatz zu real bildet, so auch im Begriff der Existenz. Es giebt nur ein reales Sein, das ist das Sein der Substanz und der Modi, sofern sie aus ihr folgen[4]) d. h. diese und nur diese Realität kommt allen Dingen zu. Vollzieht sich aber eine Abstraktion in unserer Auffassung der Dinge, so ist ihre Existenz in dieser Abstraktion natürlich eben nur für unsere Auffassung da und diese nicht realiter vorhandene Existenz ist eben das zeitliche Dasein.[5])

Diese Ansicht lässt schon der kleine Traktat[6]) deutlich durchblicken: »Das wahre Wesen eines Objektes«, so heisst es hier, »ist entweder realiter existierend, oder begriffen in einer anderen Sache, die realiter existiert, von welcher anderen Sache man es nicht realiter, sondern allein modaliter wird unterscheiden können; welcher Art alle die Wesen der Dinge sind, welche wir sehen, welche vorher, da sie nicht existieren, in der Ausdehnung und ihrer Bewegung und Ruhe begriffen waren, und, wenn sie wirklich sind, von der Ausdehnung nicht realiter, sondern allein modaliter unterschieden werden.« Deutlicher kann der empirischen Existenz die Wirklichkeit nicht abgesprochen werden.

[1]) II 45 Schol. Ep. XII Eth. I 15 Schol.

[2]) Vgl. auch Tr. d. i. e. S. 33 V.

[3]) I 15 Schol. S. 50.

[4]) II 44 Cor. 2 Dem.: haec rerum necessitas est ipsa Dei aetern necessitas.

[5]) Die Nichtigkeit der zeitlichen Existenzform als eines blossen Schein- und Wahndaseins ist im Grunde eine der selbstverständlichsten Folgen der ersten Grundsätze Spinoza's. Erklärt er das Sein der Substanz für »Causalität«, so liegt darin schon wegen der Untrennbarkeit von Ursache und Wirkung eingeschlossen, dass es blos eine Realität giebt. Wie Ursache und Wirkung überall nur für uns in zeitlich aufeinanderfolgende Vorgänge trennbar, im Grunde aber Eines sind, so muss auch das empirische Dasein, als Wirkung, im metaphysischen, seiner Ursache, aufgehen. Das hat bereits Jakobi (über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn bes. S. 26—27 vgl. S. 405—410) erkannt. Er trifft einen der Kernpunkte des Spinozismus mit den Worten: »Im Grunde aber ist, — was wir Folge oder Dauer nennen, blosser Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muss Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise sein, das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen«. Auch Feuerbach nennt die Zeit im Sinne Spinoza's »nur eine Art und Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen die Dinge vorstellen« und schreibt diesen »nur in der Anschauungsweise endlicher Wesen endliches Dasein« zu: »denn die wahre Existenz ist erst Existenz«, a. a. O. § 121 u. § 91 auch S. 430.

[6]) Anhang I Lehrs. 4 Beweis S. 151.

Das kann Spinoza gerade so wenig daran hindern, diese modale Existenz in ihrer vollen Wichtigkeit für das praktische Leben zu behandeln, als es die gewöhnliche Lebenserfahrung und die naturwissenschaftliche Forschung irre macht, wenn die Erkenntnistheorie auch ihre Gegenstände als Teilrealitäten, als Produkte von Abstraktionen nachweist.

Dann aber giebt es zwischen beiden Existenzen wie zwischen beiden Erkenntnissformen, einem Seienden und einem Nichtseienden auch keinen Widerspruch.[1])

[1]) Busse: Die Begriffe essentia und existentia bei Spinoza, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Phil. Bd. X. B. nennt mit Recht die empirische Existenz blos »eine besondere — Form der absoluten ewigen Existenz«, zieht aber nicht die aus dieser Auffassung sich ergebenden Konsequenzen. Durchgeführt finden sie sich, wie erwähnt, bei Ludwig Feuerbach. — Anders als auf diese Weise sind die beiden Existenzformen nicht zu vereinigen und anzunehmen, Spinoza habe einen so klar zu Tage liegenden Widerspruch ruhig bestehen lassen, ihn übersehen — dazu liegt kein Grund vor, besonders da unzweideutige Aeusserungen des Philosophen unsere Auffassung deutlich aussprechen. Die Unvereinbarkeit von ewiger und endlicher Existenz, wenn man beide als gleichgeordnete Realitäten ansieht, hat denn auch dazu geführt, entweder »Grundwidersprüche« im Spinozismus zu sehen oder im Einzelnen die künstlichsten, im Grunde nicht minder widersprechenden Erklärungen ihrer Vereinigung zu versuchen. So stehen nach Camerer (S. 293 ff. S. 50—51) in Spinoza's System endliche und unendliche Causalität unvermittelt nebeneinander, ihr Zusammenwirken ist nicht erklärt, es müsse denn, ganz entgegen seiner sonstigen Anschauung, das zeitliche Leben selbst nur als eine Fiktion angesehen werden. Auch Camerer erkennt also die Bedeutung dieser Annahme, als der einzigen, die jenes Nebeneinander überhaupt begreiflich macht. Sehen wir, welche Gründe dagegen sprechen. Der innere Widerspruch soll sich vor allem in dem Begriff der intellekt. Liebe zu Gott herausstellen. Dieser Bogriff soll nur auf Grund der Annahme einer parallel gehenden Entwicklung von Geist und Körper verstanden werden können, er schliesst ein stetiges Wachstum, einen Fortschritt in sich. Hier wird offenbar der Begriff der Zeit überall schon vorausgesetzt. Freilich um Entwicklung, Wachstum, Fortschritt zu begreifen, muss die Anschauung der Zeit zu Grunde liegen. Aber diese selbst ist ja nach Spinoza eine verworrene Vorstellung, also auch jede zeitliche Entwicklung, jedes Wachstum in der Zeit etc. Alles das gehört dem Gebiet der Imaginationen an; weil sich aber darin stets unsere Gedanken bewegen, weil diese verworrene Anschauungsweise uns die geläufige ist, muss so gut oder so schlecht es geht, Ewiges zeitlich dargestellt werden (cf. Eth. V 31 schol). Das Ewige ist nur intuitiv erkennbar, soll es dargestellt werden, so muss es in die geläufige Form irriger Zeitvorstellungen eingehen — das ist Spinoza's Meinung. Die von Camerer zitierten Stellen sind eigentlich sprechende Zeugnisse dafür, wie ängstlich Spinoza alles Zeitliche aus seiner Betrachtung verbannt wissen will. Nirgends findet sich: »Entwicklung, Wachstum Fortschritt« — sondern immer nur ein ruhendes, thatsächliches, bleibendes Sein und ein Konstatieren dieses Seins. (Eth. V 39). Im Schol. ist wie immer die Ausdrucksweise eine laxere. Hier rechnet der Philosoph darauf, richtig verstanden zu werden. Alles Zeitliche ist ja ein Reales, es ist zeitlich für unsere Auffassung. Wo es daher auf die Eigenschaft des Zeitlichen nicht ankommt, da kann des Wesen eines Erkenntnisobjektes richtig verstanden werden, auch wenn es in zeitlicher Form aufgefasst wird. Spinoza sagt ja im Schol. zu V 31 deutlich, dass es in Wirklichkeit einen zeitlichen Anfang weder für den unsterblichen Teil der menschlichen Seele noch für die Erkenntnis s. sp. aeterni gebe. Er will ihn blos als Fiktion annehmen zur leichteren Erklärung und zum besseren Verständnis. Er sagt ausdrücklich: er werde die menschliche Seele betrachten, als ob sie und ihre ewige Erkenntnisform einen zeitlichen Aufang hätten (tanquam inciperet): das heisst doch wohl, dass sie in Wirklichkeit keinen haben und fügt dann die wichtigen Worte hinzu: ut huc usque fecimus. Diese Form der gewissermassen symbolischen Betrachtung ist also überall auch vorher von ihm angewandt worden. Was von der Betrachtung der intell. Liebe gesagt ist, gilt also für alle Fälle, wo Ewiges menschlich-beschränkter Fassungskraft zu Liebe durch Zeitliches umschrieben wird. In Wirklichkeit hat also alle Erkenntnis, die in zeitlicher Form sich vollzieht, nur einen symbolischen Wert, darum ist die intuitive Erkenntnis ein aeternum genus cognoscendi und eine Erkenntnis sub specie aeterni. Dieser Ausdruck bedeutet ja bei Spinoza nicht im Entferntesten jene allgemeinere Betrachtungsweise der Dinge von einem über den gewöhnlichen erhöhten Standpunkt aus, wo das Einzelne und Vergängliche dem Allgemeinen und Beharrenden gegenüber zurücktritt, und verschwindet, sondern es ist vor allem ein von aller zeitlichen Betrachtung unabhängiges Erkennen gemeint, wo das Ewige, das erkannt wird unmittelbar ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit dem Erkennenden bewusst ist. (Dieser Forderung genügt nur das intuitiv Erkannte). Alles Werden und Vergehen, alle Veränderung ist verworrene Vorstellung, aber wie jeder imaginatio liegt auch ihr ein wirkliches intuitiv erkennbares Sein zu Grunde. — Die weiteren Einwände Camerers, die sich auf den Unterschied der Menschen untereinander in Bezug auf ihren Besitz an intuitiver Erkenntnis, und auf das qualitative Verhältnis der Leidenschaften und Affekte richten, enthalten denselben Fehler. Ueberall wird das zu einem Realen gemacht, was nach Spinoza nur der vorworrenen Vorstellung zukommt. — Diese Lehre von der Nichtigkeit aller Imaginationen ist anfechtbar, aber sie ist die Lehre Spinoza's und lässt sein System consequent erscheinen.

Wie aber die beiden Existenzformen nicht unabhängig von einander bestehen, sondern die beschränkte, sofern sie ein Reales ist, mit der ewigen Form zusammenfällt, so ist auch die inadaequate Erkenntnis als ein Wirkliches mit der adaequaten Erkenntnisform identisch. In beiden Fällen giebt es also überhaupt nicht den Gegensatz zweier wirklicher Potenzen, sondern blos den des Ganzen und seines Teiles, des Vollständigen und Unvollständigen.[1])

Zerfällt so die Erkenntnis nach Spinoza nicht in zwei völlig unabhängige und qualitativ verschiedene Formen des Erkennens, ist sie im Gegenteil in Wahrheit nur eine, so kann es sich auch beim Problem der Möglichkeit dieser Erkenntnis eigentlich nur um eine Frage handeln. Jetzt verstehen wir, wie an jener Stelle, wo von der Möglichkeit der inadaequaten Erkenntnis gehandelt wurde, eigentlich nicht von dem Ursprung der Erkenntnis, sondern vielmehr von

[1]) Tr. br. S. 107.

der Entstehung des Mangels, der jene Stufe kennzeichnet, von der Entstehung des Irrtums die Rede sein konnte, und dass erst jetzt uns die Aufgabe entgegentritt, den Ursprung der allein wirklichen adaequaten Erkenntnis zu untersuchen. Nun ist es bekannt, dass Spinoza die adaequate Erkenntnis selbst wieder in zwei Formen sondert,[1]) die er rationale und intuitive Erkenntnis nennt.

Dass sie eng miteinander verbunden sind, liegt schon darin, dass beide eine adaequate Erkenntnis bedeuten und so zusammen der inadaequaten Erkenntnis gegenübergestellt werden. Es kann also im Verhältnis zu diesem primären Merkmal nur ein sekundäres sein, wodurch sie sich unterscheiden.

Untersuchen wir zunächst den Inhalt der Ratio. Sie bezieht sich auf die dem menschlichen Körper mit allen oder mit einigen Körpern gemeinsamen klar erkannten Eigenschaften und auf die Schlussfolgerungen aus adaequaten Ideen.[2]) Zweierlei ist also bemerkenswert:

1. Es handelt sich bei ihr immer um eine Erkenntnis von allgemeinen Eigenschaften (rerum communes proprietates), die in Gemeinbegriffen, notiones communes ihren Ausdruck gewinnt. Die ganze Erkenntnisweise wird daher auch eine cognitio universalis genannt.[3]) Sie ist eine Erkenntnis der übereinstimmenden gemeinsamen Bestandteile der Dinge, nicht ein unmittelbares Erkennen ihrer individuellen Verschiedenheiten und Merkmale.

Sofern nun die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge nie das Wesen eines einzelnen Dinges ausmachen,[4]) erkennt die Ratio nicht das Wesen der Dinge. Wenn sie trotzdem für eine Erkenntnis des Wesens der Dinge gehalten worden ist,[5]) so muss man wohl unter »Wesen« etwas anderes verstanden haben als Spinoza. Dieser nennt bekanntlich dasjenige so, mit dessen Gegebensein notwendig auch das Ding gesetzt ist und mit dessen Aufhebung das Ding selber aufgehoben wird. Gerade das aber wird von der Vernunfterkenntnis nicht erkannt,[6]) denn mit den allgemeinen Eigenschaften ist das Einzelding durchaus nicht gegeben, sie kommen ja eben allen Dingen in gleicher Weise zu, machen also nie das eigentümliche Wesen eines Dinges aus, sonst müsste ja auch Gott, dessen Wesen

[1]) Eth. II 41 cf. Tr. br. S. 61.
[2]) Eth. II 38, 39, 40 c. Schol II.
[3]) V. 36 Schol.
[4]) II 37.
[5]) Camerer a. a. O. S. 99 ff. u. S. 107.
[6]) II 37 Dem.

eine allgemeine Eigenschaft der Dinge genannt werden muss,[1]) das Wesen der Modi ausmachen, was Spinoza natürlich ablehnt:[2]) »Zum Wesen des Menschen z. B. gehört nicht das Wesen der Substanz«.[3])

Auch der Tr. d. i. e. erklärt ausdrücklich, dass die Ratio nichts als Eigenschaften, nicht aber das eigentümliche Wesen eines Dinges erkennt.[4])

2. Zur rationalen Erkenntnis gehört ferner auch unser gesammtes Erkennen durch Schlussfolgerung. Was aus adaequaten Ideen im Geiste folgt, muss ja selbst adaequat sein.[5]) Die Ethik spricht sich nicht näher darüber aus. Ganz ausführlich wird aber diese Erkenntnis durch Schlussfolgerung im Tractat über die Verbesserung des Verstandes behandelt. »Wir schliessen bei dieser Erkenntnis, so heisst es hier, entweder 1. von irgend einer Wirkung auf eine Ursache oder 2. von einem universale aus, welches stets von einer Eigenschaft begleitet ist.«[6])

Wir sehen, die beiden Eigentümlichkeiten dieser Erkenntnisform: »Schlussfolgerung« und »Allgemeinheit« treten schon hier deutlich hervor, zugleich das Moment, dass die Ratio nur Eigenschaften der Dinge erkennt!

Wenn wir von einer Wirkung auf eine Ursache schliessen, so erkennen wir aus dem, was wir in der Wirkung betrachten, nichts von der Ursache. Wenn wir z. B. klar wahrnehmen, dass wir einen solchen Körper empfinden und keinen anderen, und daraus auf eine Vereinigung von Seele und Körper schliessen, welche eben die Ursache unserer Empfindung ist, so erfahren wir eigentlich nichts über das Wesen dieser Verbindung. Denn bei dieser denken wir im Grunde an nichts anderes als eben an die Empfindung: aus ihr, die wir unmittelbar als Wirkung auffassen,[7]) schliessen wir sogleich auf eine Ursache, jedoch nur ganz im Allgemeinen, ohne irgend etwas über sie aussagen zu können, was uns ihr Wesen klar macht.

[1]) II 46.
[2]) II 10 Schol.
[3]) II 10.
[4]) Tr. d. i. e. S. 7 ff.
[5]) Eth. II 40
[6]) Dass sich die »rationale« Erkenntnis Spinoza's im Grossen und Ganzen mit der exakten »naturwissenschaftlichen« deckt, geht nicht nur aus ihren allgemeinen Merkmalen, sondern auch aus den Beispielen hervor, die Spinoza anführt. Eine genauere Nachweisung des Uebereinstimmenden giebt M. Berendt in seiner »rationellen Erkenntnis Spinoza's« Berlin 1889 und in ähnlichem Sinn auch Löwenhardt: B. v. Spinoza in seinem Verhältnis zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit, Berlin 1872.
[7]) Spinoza berührt sich hier mit Schopenhauer, der die Allgemeinheit der Causalitätskategorie auch einfach daraus erklärt, dass wir, wie er meint, die Empfindung unmittelbar als Wirkung auffassen. Vgl. die Preisschrift über die Freiheit des Willens. Ausg. von Grisebach, Bd. III S. 406 cf. Wundt: System der Philosophie S. 111.

Aehnlich verhält es sich dort, wo von einem »universale« aus geschlossen wird. Auch hier ist das Beispiel charakteristisch: Das universale ist unser Begriff von der Natur des Gesichtssinnes. Dieses universale schliesst in sich die Eigenschaft, dass wir dasselbe Ding auf grössere Entfernung kleiner wahrnehmen, als auf geringere. Daraus schliessen wir, dass die Sonne grösser ist als sie uns erscheint. Es ist klar: Auch hier erfahren wir nichts über die essentia particularis der Sonne, sondern nur ein proprium, eine Eigenschaft.

So ist also die Ratio die adaequate Erkenntnis der allgemeinen Eigenschaften der Dinge und dessen, was sich aus ihnen ergiebt. Sie ist nicht eine Erkenntnis des Wesens der Dinge.

Diese kurze Charakteristik der rationalen Erkenntnis genügt uns, um die Unterscheidung alles wahren Erkennens in ratio und intuitive Erkenntnis zu begreifen.

In dem einzelnen Ding müssen auch in seinem ewigen Sein das Individuelle und das Allgemeine vereinigt sein. Es gehört ja zur adaequaten Erkenntnis, die Spinoza auch eine »innerliche Betrachtung« der Dinge nennt, die Auffassung sowohl der übereinstimmenden, wie der unterscheidenden, widerstreitenden Eigenschaften der Dinge (convenientiae, differentiae, oppugnantiae rerum).[1]) Wenn nun die Ratio die allgemeinen Eigenschaften der Dinge erkennt, so bedarf sie einer Ergänzung durch eine Erkenntnis, die das Wesenseigentümliche jedes Einzeldinges wiedergiebt. Damit ein Ding vollständig erkannt werde, muss man seine allgemeinen und seine ihm eigentümlichen Merkmale in gleicher Weise begreifen.

Diese Ergänzung bildet die intuitive Erkenntnis.

I. Der Inhalt der intuitiven Erkenntnis.

Wenn es überhaupt ein adaequates Erkennen giebt, so muss schon nach dem Vorhergehenden die intuitive Erkenntnis als eine Ergänzung der allgemeinen Vernunftserkenntnis, eine Wiedergabe des Wesens der Dinge sein.

In der That: in den Definitionen, die Spinoza von dieser Erkenntnisform giebt, fällt zunächst dieses Merkmal auf.

In Tr. D. I. E. wird sie eine Erkenntnis genannt, wo der Gegenstand »durch sein Wesen allein« (per solam suam essentiam) erkannt wird. »Diese Art der Erkenntnis schreitet von der adaequaten Idee des formalen Wesens gewisser Attribute Gottes zur adaequaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fort«. So heisst es in der Ethik. Wenn auch die Ratio das Wesen der Dinge erkennen

[1]) Eth. II 29 Schol.

soll, warum findet sich darüber nirgends eine Andeutung? Wie sollte sie sich aber auch dann deutlich von der intuitiven Erkenntnis unterscheiden? — Die Intuition wird nicht nur eine Erkenntnis des Wesens der Dinge, sie wird auch eine Erkenntnis der Einzeldinge (rerum singularium cognitio) genannt. Das Wesen der Dinge kann aber kein doppeltes, es kann nur eines sein: Es ist eben das, was die eigentümliche Individualität eines Dinges ausmacht und es erst so zum von andern unterschiedenen Einzelding werden lässt. Gerade dieses individuelle Wesen aber ist ewig und nicht etwa das Wesen der »Gattung«. Nur die Unvergänglichkeit des Individuums macht ein persönliches Fortbestehen nach dem Tode, wie Spinoza es meint, möglich; wie sollte es daraus abgeleitet werden, dass das Wesen des Menschen als Gattung ewig ist?

Spinoza sagt klar: In Deo datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub specie aeternitatis exprimit. Er meint also gerade »diesen und jenen« d. h. den einzelnen Körper, wie Aristoteles sagen würde: »tóde tí« humanum corpus, nicht diesen als Gattung.

Das geht aber auch aus der ganzen Rolle hervor, die die Gattungsbegriffe in Spinoza's Denken spielen. Immer wieder betont er, dass sie blosse entia rationis sind. Der Mensch als Gattungsbegriff verhält sich ja zum Petrus und Paulus wie der Wille zum Willensakt, wie »Steinheit« zum Stein. Sie heissen entia metaphysica et universalia und bestehen nicht ausserhalb der Einzeldinge (a singularibus non distinguunter). Sie gehören ja zu den imaginationes und entstehen wie die Termini »trancendentales«, von denen sie sich ja nur dem Grade nach unterscheiden, im menschlichen Geiste, weil die Fähigkeit des Körpers Affektionen zu erfahren, imagines aufzunehmen eine sehr beschränkte ist und alle Eindrücke, die das Maass dieser Fähigkeit übersteigen, miteinander vermischt und verwischt werden. Wenn sie nun gar nach der jeweiligen Beschaffenheit des betreffenden Körpers wechseln, also bei jedem verschiedene verworrene Ideen sind, wie sollte ein Gattungsbegriff auf ein ewiges Sein Anspruch erheben, wie im göttlichen Intellekt einen Platz finden können?

Das Ewige im einzelnen Ding ist nicht sein Gattungsbegriff, sondern gerade das, was es zum Individuum macht: und dieses ewige Wesen des Einzeldinges bildet den Inhalt der Intuition. Darum heisst sie im eminenten Sinne eine Erkenntnis »sub specie aeternitatis«. —

Mit dem »Wesen der Dinge« ist aber der Inhalt der Intuition nicht erschöpft. Die Definition in der Ethik nennt doch sogar vor der »essentia rerum« das »formale Wesen gewisser Attribute Gottes«

als ein Objekt dieser Erkenntnisform. Das Attribut ist ja nichts anderes als was der Verstand (der überhaupt bei Spinoza mit der Intuition zusammenfällt) als Wesenseigentümlichkeit der Substanz erkennt. Erkennt er aber die Dinge so wie sie sind, so besteht eigentlich zwischen dem Attribut als »Grundkraft der Substanz« und dem Attribut als »Anschauungsform des Verstandes« kein Gegensatz, als der des esse formale und des esse objectivum: eben weil das Attribut eine Grundkraft der Substanz ist, kommt es als notwendige Auffassungsform dem Verstande zu. Das Attribut ist Gottes Wesen selber, sofern es erkannt wird.[1])

Also ist die intuitive Erkenntnis eine Erkenntnis des Wesens Gottes, nicht nur eine solche des Wesens der Dinge.[2])

II. Die Form der intuitiven Erkenntnis.

Schon aus der Aufeinanderfolge der Worte in der Definition dieser Erkenntnisform, die uns das Schol. zu Eth. II 40 giebt, können wir eines ihrer wesentlichen formalen Merkmale erkennen. Wenn sie von der Erkenntnis Gottes zur Erkenntnis der Dinge fortschreitet, so ist sie eine deduktive Erkenntnis, freilich in dem besonderen Sinne, dass sie aus dem intuitiv erkannten Wesen Gottes das Wesen der Dinge »deduziert,«[3]) etwa wie sich aus der allgemeinen Eigenschaft der Dreiecke überhaupt, dass die Summe ihrer Innenwinkel gleich zweien Rechten ist, ergiebt, dass jeder Winkel im gleichseitigen Dreieck gleich 60 Graden ist. So wird auch dort aus den allgemeingiltigen Eigenschaften des allumfassenden Wesens die besondere Eigentümlichkeit des Einzelwesens erfasst. Gerade die Reihenfolge, in der diese Erkenntnis von Gott zu den Einzeldingen fortschreitet, ist nach Spinoza's eigener Meinung massgebend und für seine Denkart ganz charakteristisch.

[1]) Zu einer ähnlichen Lösung der vielerörterten Attributenfrage gelangt von anderen Voraussetzungen aus auch Busolt a. a. O. §§ 11 u. 12 nur mit dem Unterschiede, dass er die Indentität des Logischen und Metaphysischen für eine »dogmatisch- naive« Annahme hält und damit auch seinem eigenen Resultat den sicheren Boden nimmt. Doch hat er das Verdienst, das Ungenügende der »subjektivistischen« wie der »objektivistischen« Auffassung der Attribute dargethan und auf eine neue hingewiesen zu haben. Auch er erkennt mit Recht in der Substanz und dem Attribut nichts anderes als das formale und das objektive Sein. Darum ist Spinoza's »Grundgedanke«, der beide einander gleichsetzt, falsch formuliert, wenn man ihn in der Einheit von »Gedanke und Kraft« zu finden glaubt: Trendelenburg, über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg Abh. d. K. Ak. d. Wiss. 1849 S. 275 ff. Beitr. II. Kraft ist für Spinoza eine niedere Form des Psychischen und gehört daher immer zum Attribut des Denkens, nie zur Ausdehnung. Siehe Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 103.

[2]) cf. auch Eth. V 24, 25 Dem.

[3]) Eth. II 47 schol.

Schon im Tr. D. I. E. betont er, dass nur, wenn wir von der Erkenntnis des höchsten Wesens, des »fons totius naturae« zu derjenigen aller anderen fortschreiten, unsere Erkenntnis adaequat sein, ein treues Abbild der Natur bilden wird. In der Ethik schiebt er die Schuld an allen Widersprüchen, in die sich frühere Denker verwickelt, ausdrücklich auf den falschen Gang, den sie in ihrer Forschung eingeschlagen: Gingen sie doch von der Erkenntnis der sogenannten Sinnesobjekte aus und suchten von ihr aus die Dinge und das Wesen Gottes zu begreifen, was ihnen nie gelingen konnte. Denn das göttliche Wesen ist »das erste«, das primäre, sowohl in der Natur, wie in der Ordnung der Erkenntnis. »Von der Erkenntnis Gottes zur Erkenntnis der Dinge« ist daher der einzig richtige Ordo Philosophandi.«[1])

Gott aber giebt sich unmittelbar durch sich selbst zu erkennen, er ist nicht nur causa sui, nicht nur sein eigener Realgrund, er ist auch seine ratio cognoscendi, sein eigener Erkenntnisgrund.[2])

Damit ist ein neuer wesentlicher Unterschied dieser Erkenntnisform gegeben. Wenn sie eine Erkenntnis Gottes ist, und dieser sich selbst zu erkennen giebt, so kann sie sich nicht durch Schlussfolgerung ergeben, sie muss eine unmittelbare Anschauung sein. Schon ihr Name kennzeichnet sie in dieser Beziehung gegenüber der Ratio. Sie heisst scientia intuitiva und cognitio intuitiva.

Unter »anschaulich« aber versteht Spinoza ähnlich wie die heutige wissenschaftliche Terminologie[3]) das Concret-Wirkliche im Gegensatz zum Abstrakten und durch Reflexion gewonnenen. Sie bezieht sich ja auf die anschaulich-lebendigen Einzeldinge. Gerade das Moment des Unmittelbaren, von aller Ueberlegung Freien betont Spinoza bei seinen Erklärungen: Wir sehen mit einem Blick (uno intuitu) wie sich 1 zu 2 verhält und daraus ergiebt sich uns unmittelbar als vierte Proportionale zu 1, 2, 3 die Zahl 6.

Während die übrigen Erkenntnisweisen Erfahrung und Schlussfolgerung voraussetzen, bedarf die Intuition dieser Mittel nicht.[4]) Wie die sinnliche Anschauung sich uns mit zwingender Gewalt aufdrängt, so sind wir von dem, was wir intuitiv erkennen, unmittelbar überzeugt. Das, was die Verwandtschaft der sinnlichen Anschauung und der Intuition bei Spinoza ausmacht, liegt nun aber offenbar in dem starken Gefühl, das beiden gemeinsam ist. Damit ist ein neues unterscheidendes Merkmal dieser Erkenntnis gegeben.

[1]) Eth. II 10 Schol.

[2]) Tr. br. S. 11, S. 151. »Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch irgend ein anderes Ding erkannt.« E. cf. S. 60 und S. 77.

[3]) Wundt, Grdr. d. Ps. S. 6.

[4]) E. cf. Tr. br. S. 63. Schol. II 40.

als ein Objekt dieser Erkenntnisform. Das Attribut ist ja nichts anderes als was der Verstand (der überhaupt bei Spinoza mit der Intuition zusammenfällt) als Wesenseigentümlichkeit der Substanz erkennt. Erkennt er aber die Dinge so wie sie sind, so besteht eigentlich zwischen dem Attribut als »Grundkraft der Substanz« und dem Attribut als »Anschauungsform des Verstandes« kein Gegensatz, als der des esse formale und des esse objectivum: eben weil das Attribut eine Grundkraft der Substanz ist, kommt es als notwendige Auffassungsform dem Verstande zu. Das Attribut ist Gottes Wesen selber, sofern es erkannt wird.[1])

Also ist die intuitive Erkenntnis eine Erkenntnis des Wesens Gottes, nicht nur eine solche des Wesens der Dinge.[2])

II. Die Form der intuitiven Erkenntnis.

Schon aus der Aufeinanderfolge der Worte in der Definition dieser Erkenntnisform, die uns das Schol. zu Eth. II 40 giebt, können wir eines ihrer wesentlichen formalen Merkmale erkennen. Wenn sie von der Erkenntnis Gottes zur Erkenntnis der Dinge fortschreitet, so ist sie eine deduktive Erkenntnis, freilich in dem besonderen Sinne, dass sie aus dem intuitiv erkannten Wesen Gottes das Wesen der Dinge »deduziert,«[3]) etwa wie sich aus der allgemeinen Eigenschaft der Dreiecke überhaupt, dass die Summe ihrer Innenwinkel gleich zweien Rechten ist, ergiebt, dass jeder Winkel im gleichseitigen Dreieck gleich 60 Graden ist. So wird auch dort aus den allgemeingiltigen Eigenschaften des allumfassenden Wesens die besondere Eigentümlichkeit des Einzelwesens erfasst. Gerade die Reihenfolge, in der diese Erkenntnis von Gott zu den Einzeldingen fortschreitet, ist nach Spinoza's eigener Meinung massgebend und für seine Denkart ganz charakteristisch.

---

[1]) Zu einer ähnlichen Lösung der vielerörterten Attributenfrage gelangt von anderen Voraussetzungen aus auch Busolt a. a. O. §§ 11 u. 12 nur mit dem Unterschiede, dass er die Indentität des Logischen und Metaphysischen für eine »dogmatisch- naive« Annahme hält und damit auch seinem eigenen Resultat den sicheren Boden nimmt. Doch hat er das Verdienst, das Ungenügende der »subjektivistischen« wie der »objektivistischen« Auffassung der Attribute dargethan und auf eine neue hingewiesen zu haben. Auch er erkennt mit Recht in der Substanz und dem Attribut nichts anderes als das formale und das objektive Sein. Darum ist Spinoza's »Grundgedanke«, der beide einander gleichsetzt, falsch formuliert, wenn man ihn in der Einheit von »Gedanke und Kraft« zu finden glaubt: Trendelenburg, über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg Abh. d. K. Ak. d. Wiss. 1849 S. 275 ff. Beitr. II. Kraft ist für Spinoza eine niedere Form des Psychischen und gehört daher immer zum Attribut des Denkens, nie zur Ausdehnung. Siehe Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 103.

[2]) cf. auch Eth. V 24, 25 Dem.

[3]) Eth. II 47 schol.

Schon im Tr. D. I. E. betont er, dass nur, wenn wir von der Erkenntnis des höchsten Wesens, des »fons totius naturae« zu derjenigen aller anderen fortschreiten, unsere Erkenntnis adaequat sein, ein treues Abbild der Natur bilden wird. In der Ethik schiebt er die Schuld an allen Widersprüchen, in die sich frühere Denker verwickelt, ausdrücklich auf den falschen Gang, den sie in ihrer Forschung eingeschlagen: Gingen sie doch von der Erkenntnis der sogenannten Sinnesobjekte aus und suchten von ihr aus die Dinge und das Wesen Gottes zu begreifen, was ihnen nie gelingen konnte. Denn das göttliche Wesen ist »das erste«, das primäre, sowohl in der Natur, wie in der Ordnung der Erkenntnis. »Von der Erkenntnis Gottes zur Erkenntnis der Dinge« ist daher der einzig richtige Ordo Philosophandi.«[1])

Gott aber giebt sich unmittelbar durch sich selbst zu erkennen, er ist nicht nur causa sui, nicht nur sein eigener Realgrund, er ist auch seine ratio cognoscendi, sein eigener Erkenntnisgrund.[2])

Damit ist ein neuer wesentlicher Unterschied dieser Erkenntnisform gegeben. Wenn sie eine Erkenntnis Gottes ist, und dieser sich selbst zu erkennen giebt, so kann sie sich nicht durch Schlussfolgerung ergeben, sie muss eine unmittelbare Anschauung sein. Schon ihr Name kennzeichnet sie in dieser Beziehung gegenüber der Ratio. Sie heisst scientia intuitiva und cognitio intuitiva.

Unter »anschaulich« aber versteht Spinoza ähnlich wie die heutige wissenschaftliche Terminologie[3]) das Concret-Wirkliche im Gegensatz zum Abstrakten und durch Reflexion gewonnenen. Sie bezieht sich ja auf die anschaulich-lebendigen Einzeldinge. Gerade das Moment des Unmittelbaren, von aller Ueberlegung Freien betont Spinoza bei seinen Erklärungen: Wir sehen mit einem Blick (uno intuitu) wie sich 1 zu 2 verhält und daraus ergiebt sich uns unmittelbar als vierte Proportionale zu 1, 2, 3 die Zahl 6.

Während die übrigen Erkenntnisweisen Erfahrung und Schlussfolgerung voraussetzen, bedarf die Intuition dieser Mittel nicht.[4]) Wie die sinnliche Anschauung sich uns mit zwingender Gewalt aufdrängt, so sind wir von dem, was wir intuitiv erkennen, unmittelbar überzeugt. Das, was die Verwandtschaft der sinnlichen Anschauung und der Intuition bei Spinoza ausmacht, liegt nun aber offenbar in dem starken Gefühl, das beiden gemeinsam ist. Damit ist ein neues unterscheidendes Merkmal dieser Erkenntnis gegeben.

---

[1]) Eth. II 10 Schol.

[2]) Tr. br. S. 11, S. 151. »Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch irgend ein anderes Ding erkannt.« E. cf. S. 60 und S. 77.

[3]) Wundt, Grdr. d. Ps. S. 6.

[4]) E. cf. Tr. br. S. 63. Schol. II 40.

Sie ist in der That eine in eminentem Sinne gefühlsbetonte, gefühlsmässige. Das ist sie für Spinoza schon im kurzen Tractat. »Nicht durch Ueberzeugung aus Vernunftgründen, sondern durch Gefühl und Genuss der Sache selbst« entsteht die Intuition in uns. Sie ergreift unseren Geist (mentem nostram afficit) in ganz anderer Weise als die Erkenntnis der 2. Stufe.[1]) Dem entspricht ja völlig, dass sie sich auf die Einzeldinge bezieht, die wir klarer und lebendiger vorstellen;[2]) und jemehr sie es thut, desto stärker, so heisst es in Eth. V 6 schol., ist ihre Affekt-bezwingende Macht. Nun kann ja ein Affekt nach Spinoza nur durch einen Affekt überwunden werden; daraus folgt, dass die Intuition, wenn sie Leidenschaften besiegt, in hohem Masse affektvoll, gefühlsbetont sein muss.

Die Vernunft lässt uns, wie Spinoza im kleinen Tractat sich ausdrückt, nur verstehen, wie die Sache beschaffen sein muss[3]), nicht wie sie in Wahrheit ist; die rational erkannten Dinge bleiben stets etwas äusserliches, ein äusseres Besitztum unseres Geistes, sie werden nicht zu wirklichen Kräften und Potenzen, die in ihm wirken. Sie gehen nicht in ihn ein, verschmelzen nicht organisch mit dem Gesamtinhalt, der unsere Persönlichkeit bildet — gerade das aber kennzeichnet alles intuitiv Erkannte.

Diese Gefühlsmacht, die der Intuition eigen ist, wird nun für Spinoza — und das ist die Stärke und Schwäche seines Denkens zugleich — zum Kriterium der Wahrheit.

Die gesamte Identität von formalem und objektivem Sein gründet sich in letzter Instanz auf das Gefühl höchster Gewissheit, das jede intuitive Erkenntnis begleitet. Diese Gewissheit selbst ist für Spinoza das schlechthin Unanfechtbare. Gewissheit ist Wahrheit. Er begreift nicht, wie man seine Zweifel dagegen richten kann. Keine Schlussfolgerung — und wäre sie noch so bindend — kann sich mit dieser Gewissheit messen, kein Beweis gilt ihm soviel wie das unmittelbare, geniessende Anschauen der Wahrheit. Darum konnte er von sich sagen, er wisse, dass er die wahre Philosophie habe. Nur dieses Gefühl der Gewissheit konnte ihm das Recht zu jener Antwort geben, er habe von Gottes Wesen zwar nicht eine ebenso klare Vorstellung, wohl aber eine ebenso klare Idee wie vom Wesen des Dreiecks.[4]) Denn er fühlte die gleiche Macht der Ueberzeugung bei der Erkenntnis wie bei der Sinneswahrnehmung. Darum kann er die Beweise die »Augen des Geistes, durch welche dieser alles sieht und beobachtet«[5]),

[1]) Eth. V 36 Schol.
[2]) Eth. V 6 schol.
[3]) Tr. br. S. 70.
[4]) Ep. 56.
[5]) V 23 schol.

nennen, zugleich ein Zeichen dafür, dass auch die rationale Erkenntnis für ihn jene Anschaulichkeit besass, die das Wesen der Intuition kennzeichnet. Beide sind in seinem Denken kaum von einander zu trennen. Es verhält sich vielmehr die ratio zur Intuition wie das Gedächtnis zur Sinneswahrnehmung. Wie die memoria eine ihr eigentümliche Ordnung der sinnlichen Vorstellungen bewirkt, so ordnet die folgernde rationale Erkenntnis die intuitiv erkannten adaequaten Ideen. Oder wie Spinoza sagt[1]): Das Gedächtnis vollzieht eine concatenatio idearum secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis, die Vernunft bewirkt eine concatenatio idearum secundum ordinem ad intellectum. Hier sieht man deutlich wie zwischen ratio und intellectus dieselbe Beziehung stattfindet wie zwischen imaginatio und memoria. Die ratio war für Spinoza selber mehr das secundäre Hilfsmittel, das ihm ermöglichte sein intuitiv Erkanntes auch andern zugänglich zu machen: So ist denn seine »Ethik« selbst ein Muster dieser Denkart, die alle intuitiv gefühlten Wahrheiten demonstrativ vorführt.[2]) Es ist aber daraus auch zu verstehen, dass dieses Hilfsmittel an all den Stellen versagen musste, wo der Denker in seinen Beweisen sich jenem tiefsten Kern seiner Lehre näherte, aus dem alle Einzelerkenntnis hervorgewachsen war.[3])

III. Die Genesis der intuitiven Erkenntnis.

Die adaequate Erkenntnis überhaupt in ihrer rationalen wie in ihrer intuitiven Form ist stets eine Erkenntnis sub specie aeternitatis. Wir sahen, dass alles adaequate Erkennen sich auf die metaphysische, nicht auf die zeitlich-räumliche Existenz der Dinge bezieht. So ist denn eigentlich auch ein zeitlicher Anfang, ein Ursprung dieser Erkenntnis im strengen Sinne nicht möglich.[4]) Aber ist auch die intuitive Erkenntnis selbst ewig,[5]) so muss sie doch gerade als ein ewiger Modus des Denkens von einem anderen ewigen Modus des denkenden Attributes causiert sein.

In diesem Sinne ist doch nach einer Genesis dieser Erkenntnis zu fragen.

Nun ist ja die theoretische Erkenntnis eines Dinges überhaupt eigentlich das Ding selber, das objektive Wesen des Dinges, das an

[1]) Eth. II 18 schol.
[2]) Zum Verhältnis von ratio und Intuition Vergl. Eth. V 12 Dem. mit. V 28, auch IV Kap. 10: ratio sive intellectus. Zur Gleichsetzung dieses mit der Intuition Eth. II 18 schol. mit der Definition d. int. Erk. im Tr. D. I. E. S. 7 und Tr. br. S. 25.
[3]) Dass Spinoza sich dieser Grenzen, die aller rationalen Beweisführung gesetzt sind, bewusst war, zeigen auch mehrere Stellen in der Ethik: So II 7 schol. fin. II 8 Schol. in. V 33 schol.
[4]) V 31. schol.
[5]) V 33 Dem.

seinem Dasein in vollkommener Weise teilnimmt. Das empirische Sein des Körpers ist die aus den Ideen seiner Affectionen resultierende Gesamtidee, die uns unmittelbar gegeben ist. Das ist aber zugleich unser Geist, beide müssen sich entsprechen, da sie dasselbe sind. Sofern nun die Affectionen Conclusionen ohne Praemissen sind, d. h. erst im allgemeinen Causalzusammenhang ihr wahres Sein, das ja eben Causiertsein ist, finden, können sie auch nur in dieser Gesamtverbindung aller Dinge, wie sie im göttlichen Intellect sich vollzieht, ihr wahres objektives Sein erhalten. Der Geist, als Teil für sich betrachtet, ist ja selbst eine confuse Idee und so auch die Idee des Geistes.[1]) Sein wahres Sein liegt darin, dass er von Gott causiert ist. Wie aber dem abstrakten verworrenen Sein des Geistes, sofern er für sich allein betrachtet wird, auch ein höchst inadaequates Selbstbewusstsein (so können wir mit Camerer die Idee der Idee nennen) entsprach, so kann aus dem Geist als ewiger Wirkung Gottes nur ein ewiges Selbstbewusstsein hervorgehen. Dieses ewige Selbstbewusstsein, das aus der ewigen Natur des Geistes folgt, ist die Intuition. Sie ist das Positive des verworrenen empirischen Selbstbewusstseins verbunden mit der Erkenntnis seiner Beschränktheit. Daraus wird verständlich, wie der Geist als ein ewiger Modus des Denkens die formale Ursache der dritten Erkenntnisstufe genannt werden kann. Da aber wahres Sein Causalität ist und nichts anderes, so ist die Ursache der intuitiven Erkenntnis, der ewige Geist eigentlich diese Erkenntnis selber. Wie die Idee des Geistes und der Geist ein und dasselbe sind, so fallen auch der ewige Geist und die Intuition, sein Selbstbewusstsein, zusammen.

Darum kann Spinoza sagen: Mentis essentia in sola cognitione consistit. Diese Ausdrucksweise kehrt immer wieder und ist nicht erschöpfend verstanden, wenn man sagt, sie bedeute etwa: »Die Erkenntnis ist die primäre Funktion des menschliches Geistes, die wichtigste Form seiner Thätigkeit.« Vielmehr: Weil die Erkenntnis der Dinge nichts anderes als ihr wahres objektives Sein ist, darum ist der Geist als die objektive Essenz, die jeder formalen entspricht, Erkenntnis und nichts anderes.

Die Spuren dieser Auffassung sind schon im kleinen Tractat vorhanden, treten im Tr. D. I. E. immer deutlicher hervor und in der Ethik trägt und erfüllt diese Denkweise das ganze System.

Daraus wird auch klar, warum Spinoza nicht wie etwa Schopenhauer zwischen »Selbstbewusstsein« und Bewusstsein anderer Dinge« trennen kann; denn beide sind für ihn im letzten Grunde identisch. Das ewige Selbstbewusstsein des ewigen Geistes ist ja die theoretische

[1]) Eth. II 28 schol.

Erkenntnis, d. h. das objektive Sein des Gesamtinhalts, der das formale Sein des Geistes ausmacht. Nun giebt es für den Geist natürlich nur diesen Inhalt und nichts anderes ausserhalb desselben. Dies ist daher der Punkt, wo Allheit und Einheit für Spinoza zusammenfallen müssen. Dass es ihm aber hier an dem adaequaten Ausdruck seiner Anschauung fehlte, dass hier sein Ausdrucksvermögen seine Grenze fand, geht aus dem Scholium zu V 31 deutlich hervor. Um überhaupt noch verständlich zu bleiben, musste der Philosoph die bewusste Inconsequenz begehen, an die Stelle des metaphysischen Seins des Geistes das empirische mit seinem Anfang und seiner Dauer in der Zeit als Fiction einzusetzen.

Das Zusammenfallen von Aussenwelt und Innenwelt, die Einheit des Geistes mit Gott, die Alleinheit mit einem Wort bildet daher in der That den Hauptgegenstand des nun folgenden letzten Teiles der Ethik. So wird gleich der Amor Dei intellectualis für einen Teil der göttlichen Liebe zu sich selber erklärt. Das Problem, wie die dritte Erkenntnisstufe zum Amor Dei intellctualis wird, ist aber gleichbedeutend mit der Frage nach der ethischen Macht der intuitiven Erkenntnis.

IV. Die ethische Bedeutung der Intuition.

Das Denken Spinoza's beschreibt einen merkwürdigen Kreislauf.[1]) Alle Wissenschaft, alle Erkenntnis hat ja bei ihm ein ethisches Ziel, die Erreichung einer Ideal-Persönlichkeit. Was zu diesem Zweck nicht beizusteuern vermag, das verwirft der Philosoph von vornherein als unnütz und überflüssig. Ein Mittel zu seinem Zweck ist ihm die Erkenntnis: Um etwas erreichen zu können, was man erstrebt, müssen die Bedingungen des Strebens erkannt werden. Nun widerfährt ihm aber bei der Verfolgung seines Zieles das Merkwürdige: Er sieht ein, dass das Idealbild, dass ihm vorgeschwebt, jemehr es an klarer Bestimmtheit und deutlicher Vorstellungskraft gewinnt. immer mehr sich auch dem erkennenden Geiste nähert, ihm immer ähnlicher wird, bis es zuletzt mit ihm zusammenfällt. Der Mensch, der klar und deutlich erkennt, das ist für Spinoza der Idealmensch. So wird, was früher ein blosses Werkzeug zu einem anderen Zweck gewesen, jetzt Selbstzweck. Aus dem Mittel des Strebens wird das Ziel des Strebens.

Das ist nicht so zu verstehen, als wenn dem Philosophen seine Idealpersönlichkeit erst durch seine Forschung gegeben worden wäre Sicherlich ist sie, schon als treibendes Motiv seines Strebens, das

[1]) Vgl. z. Folgenden: Tr. D. I. E. S. 6 und zur Erkenntnis als Selbstzweck M. Frhr. Schoultz v. Ascheraden: Die Erkenntnislehre Spinoza's. Marburg 1892 S. 7—8.

Primäre gewesen. Er hat sein Ziel nicht erstrebt, weil er es ohne ein solches Streben als begehrenswert erkannte, sondern er hat dieses Ziel, das er von Anfang an verfolgte, auch als ein vernünftiges zu erkennen und darzustellen gesucht. Nur das eigenartige Geschick widerfuhr ihm, dass er erkannte, wie in dem Mittel zur Erreichung des Zieles im Grunde das Ziel selber liege. Das war aber eigentlich in diesem letzten schon gegeben: Von vornherein war es ja die sittliche Freiheit, die ihm als Ideal vorschwebte, Freiheit und Unabhängigkeit von den äusseren Dingen und den durch sie hervorgerufenen Leidenschaften: Freiheit als ein Handeln aus eigener tiefster Norm, nicht nach äusseren Gesetzen; Freiheit als Affektfreiheit.[1])

Ein solcher Zustand ist aber nur der rein erkennende. Schon früh sah er ein,[2]) dass solange sein Geist sich mit der ernsten, erkennenden Betrachtung der Dinge beschäftigte, er den Leidenschaften nicht unterthan war. Diese Erkenntnis konnte sich nur bestätigen: Wir finden sie im letzten Teile seines Hauptwerkes wieder,[3]) so wird es verständlich, wie sich ihm zuletzt das erkennende als das einzige wahrhaft ethische Verhalten des Menschen darstellen musste.

Nun ist es aber klar: Wenn das Erkennen gleich dem sittlichen Verhalten ist, so muss die höchste Form aller Erkenntnis zugleich die höchste sittliche Bethätigung des Subjektes sein.

In der That: Der 25. Lehrsatz des V. Teiles setzt das höchste sittliche Verhalten und das klarste Erkennen, die höchste Tugend und die Intuition einander gleich. Hier sehen wir überhaupt alles Emotionale mit dem Intellektuellen zusammenfallen.

Der Beweis ist ganz konsequent: Wenn die Tugend nichts anderes als die eigenste Natur oder das Wesen des Dinges ist und dieses wiederum völlig mit dem conatus suum esse conservandi, der jedem Ding innewohnt, zusammenfällt, das Wesen des Geistes selber aber in der Erkenntnis besteht — dann ist das Erkennen die Tugend und der Selbsterhaltungstrieb des Dinges selbst. Die höchste Bejahung dieses Selbsterhaltungstriebes und die höchste Tugend müssen dasselbe sein. Beide aber sind die höchste Form des Erkennens.

Dieses Zusammenfallen von Emotionalem und Intelektuellem ist aber nicht im Sinne der gewöhnlichen intellektualistischen Psychologie zu verstehen, die in den Willensvorgängen nichts als eigentümliche Formen von Vorstellungsverbindungen sieht. Hier gerade wird jene Auffassung Spinoza's, die allem Erkennen eine Wirklichkeit zuschreibt, massgebend: Wie die Idee eines Körpers der Körper selbst ist, so ist auch

[1]) Hier ist natürlich Affectus gleich Passio zu verstehen!
[2]) Tr. D. I. E. S. 5.
[3]) Eth. V 6, 20 Schol. und V. 3 Schol. 4 Schol. u. ö.

die Idee eines emotionalen Vorganges von diesem Vorgang selbst nicht verschieden und nur für unsere Betrachtung sind beide trennbar.[1]) In diesem Sinne ist eigentlich in Spinoza's Anschauung nichts von einer Intellektualisierung im gewöhnlichen Sinne vorhanden.[2]) Eine solche würde auch bei dem tiefsten Kenner menschlicher Leidenschaften, der der Schilderung von Eigenart und Macht der Affekte zwei Bücher seines Hauptwerkes widmete, unwahrscheinlich, unmöglich sein. Die Auffassung Spinoza's, dass die Idee von ihrem Objekt, dem Affekt, non nisi ratione unterschieden wird, nimmt ja den emotionalen Vorgängen im Seelenleben nicht das geringste von ihrer Eigenart und Selbständigkeit den intellektuellen Vorgängen gegenüber.

Der klar erkannte Affekt aber ist kein Leiden, keine Passio mehr; er verliert nichts von seinem positiven Inhalt, er wird nichts anderes dadurch, sondern sein Wesen und Inhalt spiegelt sich nur in objektiver Form, in der Idee klar und deutlich wieder. Der Vorgang, durch welchen eine Passio zu einer Actio wird, ist ja kein anderer als der, welcher die konfuse Idee in eine adaequate verwandelt, wo ja auch nichts Positives verloren geht. Das Thätig-Produktive, das Strebende, das dem Affekt innewohnt, stirbt nicht in seiner klaren Idee, es bleibt nur in höherer, von allem Irrtum geklärter Form bestehen.

So verhält es sich aber mit dem erkennenden Zustand überhaupt.

Der Vorwurf, den man oft gegen den Spinozismus aussprechen hört, er sei eine Leben-lähmende Lehre, beruht auf einem völligen Missverständnis. Der höchste erkennende Zustand ist bei Spinoza kein affektloser erstorbener Zustand im Sinne eines absoluten Stillstandes alles Trieblebens. Spinoza wusste so gut wie irgend ein anderer, dass ein solcher überhaupt unmöglich, ja undenkbar ist. Im Gegenteil: er ist der höchste Affekt selber. Aus der Erkenntnis dritter Stufe entspringt — wir können nach dem Scholium zu V Prop. 31 und 33 dafür setzen — diese Erkenntnis ist der höchste

[1]) IV 8.
[2]) Noch weniger aber liegt in der Wirkung der Intuition, des intelligere überhaupt auf die Affekte und auf die ihnen correspondierenden Affektionen des Körpers eine Durchbrechung des Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung, wie Trendelenburg: Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg S. 316, glaubt. Das intelligere wirkt nicht als ein Geistiges unmittelbar auf ein Körperliches, sondern auf dieses wirkt nur das physische Correlat des intelligere. Wie die Erkenntnis den (psychischen) Affektvorgang bezwingt, so verdrängt ihr physisches Correlat den körperlichen Zustand, der jenem geistigen Affekt entspricht. Spinoza unterscheidet an den entscheidenden Stellen Affectus von Affectio, wie imaginatio von imago!

Affekt der Freude, den es geben kann: Jene tiefste innere Befriedigung des Menschen, der sich selber genug ist, der ganz in sich selber ruht — die acquiescentia in se ipso.[1]) Hier stirbt das Emotionale nicht, es verklärt sich. Das Motiv wird nicht, wie bei Schopenhauer, zum lebenverneinenden »Quietiv«; es bleibt ein treibendes Moment, das den Menschen in diesem höchsten Zustande bestärkt, das in ewiger Kraft den Trieb in ihm unterhält in der höchsten Erkenntnis der Dinge fortzufahren.[2]) Wenn die Intuition die höchste Freude ist, so muss diese, wie alles in der Natur ihre Ursache haben. Das Wesen der Intuition liegt ja in dem Selbstbewusstsein des Geistes, als einer ewigen Wirkung Gottes. Die Intuition verhält sich zum ewigen Geist, wie die idea mentis zum endlichen Geist. Sie muss sich mit dem ewigen Geist in gleicher Weise auf Gott beziehen, denn auch der endliche Geist und seine Idee folgen in derselben Weise aus der Natur Gottes: d. h. auch die dritte Erkenntnisform muss Gottes Wirkung sein und als solche erkannt werden.

»Wenn der Geist sich unter der Form der Ewigkeit erkennt, so weiss er, dass er eine Wirkung Gottes ist«. Dieses Wissen um seine ewige Abhängigkeit von Gottes Wesen ist das intuitive Wissen. Wenn dieses zugleich eine Freude ist, so ist es eine Freude verbunden mit der Idee ihrer Ursache — es ist eine Liebe zu dieser Ursache, eine Liebe zu Gott.

»Gefühl und Genuss der Vereinigung mit dem höchsten Wesen, Gefühl und Genuss — wir können hier mit Schleiermacher reden — der ‚schlechthinnigen' Abhängigkeit von Gott« — das ist der Amor Dei intellectualis, der von mystischem Nebel umwogte Gipfel des Spinozischen Systems.

Er ist, wie wir sahen, genitivus subjectivus und objectivus zugleich: Liebe Gottes wie Liebe zu Gott.[3]) So ist in diesem Wort alles, was den Kern der Lehre Spinoza's bildet, ausgesprochen: Die Identität von Erkennen und Wollen, das Subjekt und Objekt alles Erkennens und Wollens, die Einheit von Subjekt und Objekt.

Dieser Begriff darf nicht für eine Spitze angesehen werden, die als ein fremdes Reis dem System zuletzt aufgepfropft wird. Er ist nicht eine Inconsequenz, er ist die höchste Consequenz des Spinozischen Denkens. Schon im kleinen Tractat ist er ja völlig ausgeprägt.[4])

---

[1]) Eth. V. 27.
[2]) V. 26.
[3]) Eth. V 35, 36 bes. cor. zu 36.
[4]) Vgl. die Kapitel 1, 2, 5, 22, 24 des zweiten Teiles.

Es heisst doch sicherlich Spinoza missverstehen, wenn man das Primäre in seinem Denken zum Sekundären herabsetzt. Ob dieser Begriff auf geläufige Verstandesinhalte reducierbar ist — bleibt freilich eine andere Frage, die wohl nur negativ beantwortet werden kann. Wichtig aber bleibt es, die treibende Macht zu erkennen, aus der im letzten Grunde die Weltanschauung eines grossen Menschen hervorgeht. Diese Macht war bei Spinoza keine andere als die Grundanschauung, das Grundgefühl, das in dem Worte »Intuitive Erkenntnis« ihren mehr philosophischen, in dem gleichbedeutenden »Amor Dei intellectualis« ihren religiösen Ausdruck gefunden hat.

Vita.

Ich, Robert von Voss, bin geboren am 29. Januar 1878 zu St. Petersburg als Sohn des Rechtsanwalt Georg von Voss und dessen Ehefrau Marie geb. Wyrzikowsky. Ich gehöre der evangelisch-lutherischen Kirche an. Nachdem ich fünf Jahre das Annengymnasium in Petersburg und während eines einjährigen Aufenthaltes in Darmstadt das dortige Ludwig-Georgs-Gymnasium besucht, absolvierte ich im Frühjahr 1896 den Schulcursus am Annengymnasium und bezog im Herbst 1896 die Universität Leipzig, wo ich hauptsächlich Philologie und Philosophie studierte. Meine Lehrer waren bisher die Herren Professoren: Brugmann, Elster, Hauck, Lamprecht, Leskien, Lindner, Dr. Richter, Sievers, Studniczka, Volkelt, Wiener, Windisch, Witkowsky, Wundt.

Brückner & Niemann, Leipzig.

Druck von Brückner & Niemann, Leipzig.